

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
FILOSOFIA UNIVERSALĂ CONTEMPORANĂ
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

**FILOSOFIE
NEOKANTIANĂ
ÎN
TEXTE**

CO

Editura Științifică

FILOSOFIE NEOKANTIANĂ ÎN TEXTE

Selecția textelor, traducere din limba germană,
introducere și note de

┌ OCTAVIAN NESTOR ─┐
└──────────────────┘

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Filosofia Universală Contemporană

FILOSOFIE
NEOKANTIANĂ
ÎN TEXTE



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
București, 1993

Redactor: IDEL SEGALL

INTRODUCERE

IMMANUEL KANT, ÎNTRE EMPIRISM ȘI CRITICISM

Filosofia kantiană a adus cu sine o schimbare fundamentală în conținutul conceptului de filosofie în cultura europeană. Immanuel Kant¹ a fost adeptul unei idei despre filosofie care sublinia în primul rînd rolul ei de-a fi o teorie a științei — ceea ce corespundea întru totul cu stadiul de evoluție atins de gîndirea științifică, dar și filosofică, din acel timp — scoțînd în evidență și pe cel de-a fi o încercare de analiză a demersului gîndirii umane în vederea cunoașterii realității ce ne înconjoară, de cercetare critică a puterii de pătrundere și a eventualelor limite ale acestei gîndiri, în măsura în care acestea din urmă ar exista. Immanuel Kant și-a aplicat metoda critică atît în domeniul moralei, cît și în cel al esteticii, realizînd o vastă operă filosofică cu multiple implicații și influențe mai ales în filosofia germană clasică, astfel încît a putut fi considerat întemeietorul acesteia.

Istoricii filosofiei divid activitatea filosofică a lui Kant în două perioade: o perioadă „precriticistă” și perioada „criticistă”, limita dintre ele fiind considerat anul 1770. În această a doua perioadă Kant întemeiază idealismul „critic” sau „transcendental”, potrivit căruia reprezentările noastre cuprind atît un factor subiectiv cît și unul obiectiv și sînt caracterizate prin idealitate, fiind numai fenomene și lucruri în sine.

¹ Immanuel Kant s-a născut la Königsberg în 1724 și a decedat în același oraș, pe care niciodată nu l-a părăsit, în 1804. Viața și cariera sa decurg fără nici un eveniment deosebit. Devine „docent privat” în 1755, bibliotecar secund în 1766, „profesor ordinarius” la Universitatea din Königsberg în 1770 și profesează pînă în 1796.

Primele preocupări ale lui Kant în perioada precriticistă au ca obiect științele naturii și filosofia acesteia, dar în același timp se întrezăresc în ele și anticipări ale ideilor sale filosofice ulterioare.

În anul 1755 apare cea mai importantă scriere a lui Kant în domeniul științelor naturii: *Istoria generală a naturii și teoria cerului* în care, sprijinindu-se pe principii newtoniene, încearcă să deducă formarea corpurilor cerești și originea mișcărilor acestora dintr-o stare primordială a naturii — o nebuloasă — prin acțiunea unor legi mecanice naturale. Universul nu a evoluat, după Kant, ca rezultat al unor întâmplări, ci datorită însușirilor naturale ale materiei și pentru această evoluție nu sînt necesare decît forța de atracție și cea de respingere, ambele la fel de originare, de simple și de sigure. După aproximativ două decenii de la apariția lucrării lui Kant, matematicianul și astronomul francez Pierre Laplace (1749—1827) susține în lucrarea sa *Prezentarea sistemelor lumii* (1796) o teorie cosmogonică asemănătoare cu cea a lui Kant, dar elaborată independent de acesta; în istoria științei ipoteza materialistă și evoluționistă elaborată pe cale deductivă a rămas cunoscută ca teoria Kant-Laplace.

Interesele pur filosofice în activitatea lui Immanuel Kant devin predominante începînd de prin 1760, filosoful intrînd, după cum am arătat, în perioada sa „criticistă” în 1770.

Principala problemă a filosofiei kantiene, menționată chiar în prefața ediției întîi a *Criticii rațiunii pure*, este întrebarea în ce măsură puterea rațiunii în general poate păzi la cunoașteri obținute în mod independent de toată experiența, cu alte cuvinte la cunoașteri *a priori*. Pentru a răspunde unei asemenea întrebări, spune Kant, sînt necesare criterii cu ajutorul cărora să se poată deosebi o cunoaștere pură de cunoașterea empirică. Pentru Kant criteriile sigure ale cunoașterii pure *a priori* sînt necesitatea și stricta ei universalitate.

Pornind pe aceasta cale, Kant deosebește judecățile *analitice* de cele *sintetice*. O judecată este analitică dacă ceea ce se gîndește în predicat este gîdit înca dinainte în subiect, ca ceva ce este cuprins în el; iar judecata este sintetică, cînd predicatul adaugă subiectului ceva ce nu

a fost gîndit anterior în acesta, deși se află în legătură cu el. Astfel, în judecățile analitice (afirmative) legătura predicatului cu subiectul se gîndește prin identitate, în schimb în judecățile sintetice această legătură se gîndește fără identitate. Primele judecăți sînt numai explicative, deoarece predicatul lor nu adaugă nimic nou la conceptul subiectului, ci analizează numai; cel de-al doilea fel adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc cuprins în el și care nu putea fi găsit prin nici un fel de analiză a acestui subiect. Judecățile analitice nu au nevoie de întemciere pe experiență, căci nu este necesar să ies din concept pentru a formula judecata; în schimb judecățile de experiență sînt toate sintetice și în cazul lor trebuie avută întotdeauna în vedere experiența pentru a verifica dacă sînt sau nu valabile.

În concepția kantiană există și judecăți sintetice *a priori*: judecățile matematice sînt *a priori*, știința naturală (*physica*) conține ca principii judecăți *a priori*, și chiar metafizica, cel puțin luînd în considerare scopul ei, ar trebui să conștă numai din propoziții sintetice *a priori*.

Cum sînt posibile judecățile *a priori*? În vederea găsirii răspunsului la această întrebare, care cuprinde întreaga problemă a rațiunii pure, Kant face un nou pas, propunîndu-și să descrie puterile cognitive ale spiritului și să clarifice astfel fondul pe care se sprijină judecățile sintetice *a priori*, ceea ce îl obligă să întreprindă mai întîi o cercetare a elementelor implicate în cunoașterea senzorială (în *Estetica transcendențială*) și apoi a celor implicate în gîndire (în *Logica transcendențială*) — o diviziune bazată pe distingerea dintre simțuri și intelect.

Kant susținea că în cunoașterea senzorială există unele aspecte care nu pot fi acceptate ca fiind obținute empiric. Astfel, ideile noastre despre spațiu și timp reprezintă mai degrabă forma experienței decît conținutul ei și ne servesc la structurarea senzorialului dat în actul simțirii. Kant constată că spațiul și timpul au un caracter fundamental și sînt pretutindeni prezente, spațiul fiind forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, cu alte cuvinte condiția subiectivă a senzorialității aflate la baza intuițiilor noastre externe; iar timpul, fiind forma simțului intern, adică a intuirii de noi înșine și a stării noastre interne. După Kant, ideile de spațiu și de timp pot fi

dobândite prin reflecție asupra a ceea ce ne este dat empiric. Spațiile particulare nu sînt exemple de spațiu, ci limitări ale unuia și aceluiași singur spațiu, părți ale acestuia. Spațiile diferite nu sînt succesive, ci simultane. În ceea ce privește timpul, el are numai o dimensiune, timpurile diferite nu sînt simultane, ci succesive. Referindu-se la faptul că în afară de observațiile de mai sus cunoaștem și alte lucruri ca fiind adevărate despre spațiu și timp, Kant conchide că spațiul și timpul nu sînt doar simple intuiții, ci intuiții *a priori*; ele ne oferă astfel unul din elementele necesare pentru rezolvarea problemei generale a filosofiei transcendente: cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?

Poate trebuie să scoatem aici în evidență că idealitatea transcendentă a spațiului și timpului implică, pentru Kant, afirmația că orice cunoaștem noi prin simțuri — incluzînd simțul interior — are un caracter fenomenal, și că aici își are originea celebra distincție a lui Kant între fenomene și lucruri în sine.

Explicația dată de Kant despre posibilitatea de-a afirma că conceptele pure se pot raporta *a priori* la obiecte se află în partea *Criticii rațiunii pure* intitulată *Logica transcendentă*, avînd ca obiect stabilirea categoriilor intelectului și cercetarea valorii lor de cunoaștere. *Logica transcendentă* este constituită din două părți principale: *Analitica transcendentă* și *Dialectica transcendentă*.

Analitica transcendentă este descompunerea întregii noastre cunoașteri *a priori* în elementele cunoașterii intelectuale pure, iar rezultatul la care ajunge această analitică este acela că intelectul nu poate depăși niciodată limitele experienței senzoriale. Kant afirmă astfel că *Analitica transcendentă* este o logică a adevărului, ea referindu-se la utilizarea adecvată a conceptelor *a priori*, aceea pe care o au ele cînd oferă o schemă pentru cercetări empirice.

A doua parte a *Logicii transcendente*, *Dialectica transcendentă*, prin care Kant înțelege o critică a aparenței dialectice, o critică a intelectului și a rațiunii cu privire la utilizarea ei hiperfizică, pare a fi mai degrabă o simplă replică negativă a *Analiticii*. Scopul ei pare a fi expunerea iluziilor ale căror victime cad filosofii dog-

matici care încearcă să folosească conceptele *a priori* în afara experienței posibile, ignorând condițiile senzoriale, care singurele le asigură aplicarea cu succes.

Analitica transcendențială se divide în două părți: *analitica conceptelor* și *analitica principiilor*.

În concepția lui Kant, analitica conceptelor înseamnă descompunerea facultății intelectului pentru a explora posibilitatea conceptelor *a priori*. Pentru el, intelectul nu este o facultate a intuiției, astfel încât cunoașterea oricărui intelect, cel puțin uman, este o cunoaștere prin concepte, discursivă, nu intuitivă. Singura utilizare pe care o poate da intelectul conceptelor este să judece prin ele. Deoarece, spre deosebire de intuiție, un concept nu se raportează niciodată la un obiect în mod direct, ci numai la o altă reprezentare despre el, judecata este cunoașterea mijlocită a unui obiect. Toate funcțiile obiectului, spune Kant, pot fi aflate dacă expunem în mod complet, sintetic, funcțiile unității în judecăți.

Kant înțelege prin sinteză, în sensul cel mai general, un act al spontaneității, acțiunea de-a aduna reprezentări diferite la un loc și a concepe diversitatea lor într-o cunoaștere. Sinteza e pură, dacă diversitatea nu este dată în mod empiric, ci *a priori*, — cum este, de exemplu, cea de spațiu și timp. Aducerea acestei sinteze la concepte este o funcție a intelectului, prin care el ne asigură cunoașterea în înțeles propriu. Sinteza pură, reprezentată în mod general dă conceptul pur al intelectului.

Kant numește categorii formele subiective ale intelectului, forme care condiționează posibilitatea experienței, dar care, după părerea lui, nu derivă ele însele din experiență, ceea ce nu trebuie însă înțeles ca și când anumite situații de fapt ar putea fi cunoscute în afara oricărei experiențe. Așadar categoriile duc la rezultate numai dacă se referă la date empirice; fără referire la obiecte, ele sînt lipsite de orice însemnătate, neavînd nici un sens dacă nu sînt aplicate unei „experiențe posibile“.

Problema centrală a *Analiticii* este cuprinsă de fapt în întrebarea: cum pot fi aplicate la experiență concepte care nu-și au originea în ea? Este, evident, absolut necesar să existe în acest scop o conexiune între ideea abstractă și realitate, o posibilitate de-a specifica circumstanțele empirice în care conceptele pure ale intelectului

pot fi folosite. Kant găsește soluția acestei probleme în împrejurarea că pentru fiecare categorie se poate stabili o schemă transcendențială mijlocitoare între gândirea pură și senzorialitate, care să dea categoriilor semnificația lor și intuiției structura ei categorială. Schema, spune Kant, este de fapt determinarea transcendențială a timpului la lucrurile care cad sub el, cu alte cuvinte la fenomene. După Kant, capacitatea de-a alcătui scheme — schematismul intelectului nostru — este o artă ascunsă în adîncimile sufletului omenesc, ale cărei adevărate procedee cu greu le vom putea ghici de la natură și expune în mod deschis înaintea privirilor noastre.

Expunerea făcută de Kant a capacității de schematizare constituie una dintre cele mai dificile pagini din *Critica rațiunii pure* și din întreaga sa filosofie și a ridicat cele mai mari dificultăți în calea interpretării doctrinei kantiene.

În prima parte a *Analiticii*, Kant a întreprins o „deducție transcendențială“, adică o verificare generală a validității categoriilor. În a doua parte el oferă o serie de demonstrații a grupurilor sintetice *a priori* care se sprijină pe categorii individuale.

Kant împarte categoriile în patru grupuri: cantitate, calitate, relație și modalitate. Cele patru grupuri de principii corespondente sînt: axiome ale intuiției, anticipații ale percepției, analogii ale experienței, postulate ale gândirii empirice în general.

— Principiul axiomelor intuiției proclamă că toate intuițiile sînt mărimi extensive. Așa fiind, toate fenomenele conțin, după formă, o intuiție în spațiu și în timp care stă *a priori* la baza tuturor fenomenelor.

— Principiul anticipațiilor percepției proclamă că în toate fenomenele realul, care este un obiect al senzației, are o mărime intensivă, adică un grad.

— Principiul analogiei experienței proclamă că experiența este posibilă numai prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor.

După Kant, sînt trei analogii ale experienței:

Prima analogie — principiul persistenței substanței — precizează că la toată schimbarea fenomenelor persistă substanța și quantumul ei în natură nici nu sporește, nici nu scade.

A doua analogie — principiul succesiunii în timp după legea cauzalității — precizează că toate schimbările au loc după legea legăturii cauzei și efectului. Dar deși evenimentele se înlănțuie în mod necesar pe această cale, nu trebuie să conchidem că conexiunile cauzale pot fi stabilite *a priori*. Apriorică este numai siguranța că o asemenea certitudine poate fi stabilită.

A treia analogie — principiul simultaneității după legea interdependenței sau a comunității — precizează că toate substanțele, întrucît pot fi percepute în spațiu ca simultane, sînt în interdependență desăvîrșită.

— Postulatele gîndirii empirice în general.

În această secțiune Kant examinează contrastul dintre posibilitatea reală și cea logică. Ea conține analiza critică a noțiunilor de posibilitate, actualitate și necesitate.

Kant formulează aceste postulate astfel:

1. Ceea ce concordă cu condițiile formale ale experienței (după intuiție și concepte) este *posibil*.
2. Ceea ce stă în legătură cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.
3. Ceea ce este legat cu realul într-un fel determinat de condițiile generale ale experienței este (există) în mod *necesar*.

În încheierea acestei secțiuni se află respingerea expresă de către Kant a idealismului, atît a celui problematic al lui Descartes care declară ca fiind neîndoielnică o singură aserțiune empirică: „eu sînt“, cît și a celui dogmatic, al lui Berkeley, care consideră că lucrurile în spațiu sînt simple ficțiuni. Acestor aserțiuni Kant le răspunde prin demonstrarea teoremei pe care o propune: simpla conștiință, dar determinată în mod empiric, a existenței mele proprii dovedește existența obiectelor în spațiu în afară de mine.

În *Analitica transcendențială*, Immanuel Kant revine din nou asupra distincției între fenomene și lucruri în sine (noumene), invocată în *Estetică* pentru a explica cum ajunge spiritul uman la cunoașterea *a priori* a spațiului și a timpului. Această distincție servește acum la explicarea posibilității „fizicii pure“. Conform doctrinei lui Kant, *Analitica* afirmă că intelectul nu poate face *a priori*

mai mult decît să anticipeze forma unei experiențe posibile în general și că ceea ce nu este fenomen nu poate fi obiect al experienței; că intelectul nu poate depăși limitele sensibilității, căci numai înăuntrul acestora ne sînt date obiecte. În consecință, dacă lumea cu care este confruntat omul ar fi o lume de lucruri în sine, cunoașterea *a priori* a ei ar fi cu desăvîrșire imposibilă. Categoriile au o semnificație numai raportate la unitatea intuițiilor de spațiu și timp; acolo unde nu se poate găsi această unitate de timp, deci la noumen, semnificația categoriilor și folosirea lor încetează cu desăvîrșire.

Dar conceptul unui noumen, adică al unui lucru care să nu fie gîndit ca un obiect al simțurilor, ci ca un obiect în sine nu este contradictoriu; căci nu se poate afirma despre sensibilitate că ar fi singurul mod posibil al intuiției. Apoi, acest concept este necesar pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile și a nu extinde intuiția peste obiectele în sine. Astfel, conceptul unui noumen este un concept-limită și are o aplicare numai negativă. Totuși, el nu este o ficțiune arbitrară, ci se află în legătură cu limitarea sensibilității, fără a putea pune totuși ceva pozitiv în afara sferei acesteia.

Acceptarea de către Kant a deosebirii dintre fenomene și lucruri în sine a fost întîmpinată deosebit de critic, imediat după apariția *Criticii rațiunii pure*, critică determinantă pentru evoluția ulterioară a moștenirii kantiene. Însuși F. H. Jacobi, contemporan al lui Kant, a afirmat că fără ideea lucrului în sine nu se poate intra în lumea *Criticii rațiunii pure*, dar cu ea nici nu se poate rămîne în aceasta.

În *Dialectica transcendentă*, Kant cercetează *rațiunea*, după el puterea supremă de cunoaștere a omului. Există o întrebuintare logică a rațiunii, dar există, după Kant, și o întrebuintare pură a ei care folosește concepte transcendente și raționamente transcendente și dialectice. El cercetează folosirea transcendentă a rațiunii pure, principiile și ideile ei spre a determina rolul rațiunii pure și valoarea ei.

Kant înțelege prin *idee* un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect congruent, depășind astfel posibilitatea experienței. Deși ideile, altfel spus, conceptele raționale transcendente,

nu pot determina nici un obiect, după Kant ele pot servi totuși intelectului, ca un canon al folosirii sale unitare și, făcând eventual posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice, pot da ideilor morale suport și legătură cu cunoașterile speculative ale rațiunii.

În ceea ce privește metafizica, Immanuel Kant consideră că scopul cercetărilor ei se referă la numai trei idei: Dumnezeu, libertatea și nemurirea, unirea dintre primele două concepte ducând la al treilea ca la o concluzie necesară. Desăvârșita întrepătrundere a acestor idei, spune Kant, ar face ca teologia, morala și, prin unirea lor religia să nu depindă decît de facultatea speculativă a rațiunii.

Abordînd problema silogismelor dialectice ale rațiunii pure, Kant insistă asupra paralogramelor rațiunii pure, adică asupra acelor paralogramisme care au un principiu transcendent care duce la o concluzie falsă după formă. După Kant un asemenea paralogram este raționamentul care plecînd de la unitatea și permanența conștiinței de sine trage concluzia simplității și substanțialității sufletului, adică a nemuririi acestuia.

În capitolul privind *Antinomia rațiunii pure*, Kant studiază un număr de patru perechi de idei cosmologice care se contrazic reciproc.

— Întîiul conflict al ideilor transcendente este următorul:

Teză: Lumea are un început în timp și este, și după spațiu închisă în limite.

Antiteză. Lumea nu are nici început și nici limite în spațiu, ci este infinită atît cu privire la timp cît și la spațiu.

— Al doilea conflict al ideilor transcendente este următorul:

Teză: Orice substanță compusă în lume constă din părți simple și nu există pretutindeni nimic decît simplul sau ceea ce este compus din simplu.

Antiteză: Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple și nu există pretutindeni nimic simplu în lume.

După Kant, în cazul celor două antinomii de mai sus — antinomiile matematice — atît teza cît și antiteza sînt

false, deoarece spațiul, timpul, simplitatea, compunerea nu se aplică lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor, dar lumea — ca totalitate a fenomenelor — nu ne este dată ca fenomen, ci numai ca idee.

— Al treilea conflict al ideilor transcendente este următorul:

Teză: Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor e necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate.

Antiteză: Nu există libertate, ci toate în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.

--- Al patrulea conflict al ideilor transcendente este următorul:

Teză: Lumea implică ceva ce, sau ca parte a ei sau ca o cauză a ei, e o ființă absolut necesară.

Antiteză: Nu există nicăieri o ființă absolut necesară, nici în lume, nici în afară de lume, ca fiind cauza ei.

După Kant, în cazul ultimelor două antinomii — antinomiile dinamice — atât teza, cât și antiteza sînt adevărate, dar teza este adevărată numai pentru lucrurile în sine, iar antiteza numai pentru fenomene.

Ultima antinomie — a patra —, privește existența lui Dumnezeu, dar Kant tratează încercările de-a dovedi existența lui Dumnezeu cu ajutorul unor argumente speculative, tot în *Critica rațiunii pure* și anume în capitolul intitulat *Idealul rațiunii pure*.

După Kant, nu ar fi decît trei căi prin care s-ar putea încerca pe plan speculativ demonstrarea existenței unei divinități. În primul rînd s-ar putea susține că însăși ideea de Dumnezeu este astfel încît Dumnezeu nu poate să nu existe (argumentul ontologic). În al doilea rînd, pornind de la însuși faptul că lumea există, s-ar putea susține că existența lumii nu poate fi datorată decît unei cauze prime, această primă cauză fiind Dumnezeu (argumentul cosmologic). În al treilea rînd, s-ar putea susține că ordinea și finalitatea care se constată în lume implică existența unei ființe supreme, constructor al lumii. Analiza critică a acestor trei argumente dovedește cu evidență caracterul lor înșelător: existența lui Dumnezeu pur și simplu nu poate fi dovedită pe cale speculativă.

Dacă prin cercetările sale Kant conchide că teologia speculativă este în cea mai mare parte o țesătură de erori, el consideră însă că teologia morală este perfect posibilă. Dar argumentul moral privind existența unei divinități este pentru Kant cu totul diferit de argumentele speculative pe care le-a combătut; el afirmă că rezultatul dovezii sale nu duce la o cunoaștere obiectivă, ci la un fel de convingere personală, care nu este în nici un caz o certitudine logică, ci una morală, și aceasta din urmă nu poate fi obținută de la altceva sau de la altcineva, ci trebuie realizată de fiecare în parte numai pentru sine însuși.

Trecind la doctrina etică propriu-zisă a lui Kant, trebuie să amintim că s-a spus că dacă filosoful de la Königsberg nu ar fi publicat nimic altceva decât *Intemeierea metafizicii moravurilor*, al cărei scop era — chiar după spusele lui Kant — să stabilească supremul principiu al moralității, celebritatea sa în filosofie ar fi fost definitiv asigurată.

Kant socotește omul ca fiind o ființă pe de o parte senzorială, pe de alta rațională. În multe dintre acțiunile sale impulsurile senzoriale sînt un factor determinant și în aceste cazuri rațiunea nu are decît rolul subordonat de-a servi pasiunilor. Omul este însă capabil să efectueze și acțiuni în care rolul rațiunii este cel de-a fi conducător. Caracteristica acestor acțiuni este că ele nu urmăresc vreun scop ulterior, ci sînt determinate, ca de o cauză, numai de principiul pe care îl traduc în fapte. În consecință, pentru Kant, valoarea morală a unei acțiuni nu se află în scopul care ar urma să fie atins, ci în principiul sau în maxima potrivit căreia acțiunea a fost hotărîtă. Pentru a ști dacă principiul sau maxima acțiunii mele corespunde într-adevăr comandamentelor moralității, trebuie să mă întreb întotdeauna dacă pot pretinde ca principiul sau maxima pe care se sprijină acțiunea mea poate deveni o lege universală, care să orienteze în aceleași împrejurări acțiunile tuturor. În *Intemeierea metafizicii moravurilor*, Kant dă acestei doctrine a *imperativului categoric* — lege morală inerentă rațiunii umane, avînd un caracter *a priori* — o primă formulare: „Acționează întotdeauna în așa fel încît să poți voi ca maxima acțiunii

tale să devină o lege universală"; și o a doua, potrivit căreia omul trebuie privit întotdeauna ca scop și niciodată numai ca un mijloc.

Potrivit analizelor din *Critica rațiunii practice*, pentru Kant rațiunea practică nu este o discernere a conținutului legii morale, ci mai degrabă a capacității de-a acționa moral. Pentru a determina comandamentul legii morale, singurul mijloc pe care îl avem la îndemână este reflecția imparțială.

În doctrina kantiană, moralitatea presupune autonomia voinței, așadar libertatea. Dar cum poate fi voința liberă, când ea trebuie să fie supusă comandamentului obligatoriu al legii morale? Kant răspunde acestei întrebări, reamintind deosebirea făcută în *Critica rațiunii pure* între omul ca ființă pe de o parte senzorială, pe de altă rațională. Dacă omul ar fi o ființă pur rațională, toate acțiunile sale ar fi în mod natural în concordanță cu principiile și conceptele de obligație și legea morală nu ar avea nici un sens pentru el. Dacă omul ar fi o ființă pur senzorială, tot ce-ar dori să se întâmple ar fi în acord cu necesitatea naturală și ar fi lipsit de sens să se presupună că lucrurile ar putea fi altfel. Dar omul este o ființă inteligibilă și totodată senzorială. Ca aparținând ordinii inteligibile, el constată a fi sub legi neempirice care își au fundamentul numai în rațiune. Omului ca ființă naturală, aceste legi îi apar sub aspectul unor comandamente cărora le recunoaște caracterul absolut, căci el admite că temelia lumii sensibile este lumea inteligibilă. Aceste premise oferă posibilitatea imperativului categoric, spune Kant.

Dar cum este posibilă libertatea, față de conflictul dintre ea și necesitatea care domnește în natură? Răspunsul lui Kant este că ideea libertății cerute pentru morală nu are un caracter teoretic, ci aparține domeniului practicii. După Kant, nu e necesar să recunoaștem libertatea ca pe un fapt metafizic, ci este suficient să acționăm pe baza supoziției că libertatea este reală. Presupunerea că voința este liberă are același statut ca și presupunerea că există Dumnezeu, — ambele presupoziii fiind postulate ale rațiunii practice. Pe de altă parte, Kant nu constată nici o contradicție în faptul de-a gândi

voința ca liberă și în consecință nu vede nici o contradicție în acceptarea postulatului libertății. În final, el conchide că, la o cercetare amănunțită, omul trebuie considerat drept fenomen, dar ca agent moral înzestrat cu voință el face parte din lumea inteligibilă, din lumea noumenelor.

Critica facultății de judecare este consacrată de Kant esteticii și teoriei finalității naturii. După *Introducere*, care discută statutul facultății de judecare, prima diviziune majoră a acestei critici este intitulată *Critica facultății de judecare estetice*. Aici Kant folosește termenul de *estetică* în sensul său modern de știință a frumosului în natură și în artă, a esenței și condițiilor sale.

Potrivit doctrinei lui Kant, judecățile estetice — judecățile de gust, cum le numește el — sînt esențial diferite atît de judecățile morale, cît și de cele științifice. Pe de o parte ele se bazează pe sentiment, pe de alta pretind să aibă validitate universală. Această pretenție face ca judecățile de gust să apară ca fiind bazate pe concepte, ceea ce este însă o eroare, spune Kant, căci universalitatea pretinsă de aceste judecăți nu este obiectivă, ci subiectivă și este condiționată de starea mentală prezentă în manifestarea liberă a imaginației și a intelectului, precum și a acordului lor reciproc. Kant consideră că o asemenea armonie este universal comunicabilă și că alcătuiește baza plăcerii estetice.

În afara judecăților despre frumos, Kant mai cercetează în această diviziune a *Criticii facultății de judecare* și categoria estetică a sublimului. După opinia sa sublimul nu este o calitate a obiectelor naturale, ci un simțămînt cauzat de contemplarea de către noi a obiectelor naturale. Un asemenea simțămînt nu se poate naște însă la o persoană total lipsită de cultură.

A doua parte majoră a *Criticii facultății de judecare* este *Critica facultății de judecare teleologice*, în care Kant subliniază din nou neajunsurile teleologiei fizice și meritele teleologiei etice.

Discutînd conceptele teleologice, Kant afirmă că existența corpurilor organice nu poate fi explicată în mod satisfăcător numai cu ajutorul principiilor mecanice ale științelor fizice; în legătură cu ele trebuie folosit un alt

principiu: cel al teleologiei, potrivit căruia într-un produs natural organizat fiecare parte este reciproc atât mijloc cât și scop. După Kant, teleologia nu poate fi folosită pentru scopuri cognitive în adevăratul înțeles al cuvântului, ci este doar euristică, regulativă, fiind utilă numai în investigarea științifică, printr-o oarecare analogie cu propria noastră cauzalitate.

După publicarea celor trei mari critici, Kant a mai publicat un număr impresionant de tratate și eseuri, cuprinzând mai ales contribuții aduse filosofiei aplicate.

Astfel, în ceea ce privește filosofia naturii, Kant spune în *Fundamentele metafizice ale științei naturii* că adevăratul concept al cunoașterii științifice nu poate fi folosit cu succes decât numai dacă se referă la adevăruri apodictice sigure, legate sistematic între ele. O disciplină pe de-a întregul empirică nu satisface această cerință. De aceea Kant apreciază că chimia nu reprezintă mai mult decât o artă sistematică sau o doctrină experimentală. Dar cazul fizicii este diferit. După el fizica posedă o bază apriorică de neclintit, deși nu trebuie uitat că cunoașterea detaliată a lumii fizice nu se poate obține decât prin cercetare și experiment.

Kant a adus o contribuție și la filosofia speculativă a istoriei în esul său *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*. Concluzia acestui eseu este că scopul final pe care îl urmărește natura în istorie — prin acțiunile individuale ale oamenilor care de fapt nici nu-și dau seama de existența unui asemenea scop universal — este să dea naștere unei societăți internaționale constând dintr-o ligă a națiunilor în care războiul este scos în afara legii, asigurându-se în cele din urmă o cale liberă competiției pașnice dintre indivizi și națiuni.

Ideea păcii eterne ca ultim scop al dreptului popoarelor este reluată de Kant în scrierea sa *Spre pacea eternă*. Kant consideră aici „pacea eternă” drept o idee conducătoare care trebuie să însuflească toate popoarele. Mijlocul cu ajutorul căruia acest deziderat ar putea fi tradus în viață i se pare lui Kant a fi republicanismul tuturor statelor, eliberarea de egoismul dinastiilor.

La fel ca și în filosofia sa a istoriei, concepțiile lui Kant în filosofia dreptului și în politică sînt legate direct de etica sa. După Kant, obligațiile juridice sînt subspecii ale obligației morale și baza dreptului nu o constituie nici forța, nici vreun comandament divin, ci voința rațională. În general, punctul lui de vedere în filosofia dreptului este în mare parte destul de liberal, deși unele soluții pe care le dă în cazuri particulare sînt foarte departe de-a fi liberale. De asemenea, în politică el combină atitudini liberale cu concepții conservatoare, uneori chiar de-a dreptul reacționare. Astfel, deși admirator al Revoluției franceze, el neagă orice drept de rebeliune chiar în cazul statelor celor mai rău guvernate.

Kant tratează filosofia religiei în cartea sa *Religia în limitele rațiunii*. După Kant, religia este recunoașterea datoriilor noastre ca porunci divine, dar nu ca dispoziții arbitrare ale unei voințe străine, ci ca legi esențiale ale fiecărei voințe libere, pentru ea însăși. Aceste datorii trebuie totuși privite ca emanînd de la ființa supremă pentru că numai printr-o voință atotputernică și perfectă din punct de vedere moral putem ajunge la binele suprem pe care legea morală ni-l pune în față ca pe-o datorie ce trebuie neapărat îndeplinită.

În scrierea sa Kant încearcă reinterpretarea doctrinei creștinismului pentru a o pune de-acord cu cerințele unui sistem rațional. Astfel, doctrina păcatului originar este socotită ca fiind doctrina răului radical în natura umană, sursă a nedesăvîrșirii morale a omului; întruparea lui Iisus reprezintă ideea triumfului binelui asupra răului; existența istorică a lui Iisus este interpretată ca reprezentînd o idee a rațiunii: cea a omului în perfecțiunea sa morală. Pentru Kant, elementele istorice din creștinism nu au nici un rol deosebit în ele însele; numai ceea ce poate fi derivat din rațiunea morală este important în religie, iar rostirea unor formule sau îndeplinirea unor servicii religioase formale înseamnă pur și simplu superstiție. *Religia în limitele rațiunii* a avut o mare înrîurire asupra tineretului acelor vremuri și autoritățile prusiene au considerat ideile propagate de Kant drept subversive. Drept consecință împăratul Friedrich al II-lea i-a cerut lui Kant să evite de-a mai face declarații privind religia.

OPERE

Opere Principale:

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt, 1755.

Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766.

Kritik der reinen Vernunft, 1781; ed. a 2-a, 1787.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783.

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786.

Kritik der praktischen Vernunft, 1788.

Kritik der Urteilskraft, 1790.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793.

Zum ewigen Frieden, 1795.

Opus postumum (1796—1804), ed. Adickes, 1920.

Traduceri în limba română:

Filozofia creștinismului. Trad. de Adrian Sulcină, București, 1912.

Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință. Trad. de Mihail Antoniadă. București, 1924.

Religia în limitele rațiunii. Cu o notiță despre Imm. Kant în lumina gândirii europene de C. Rădulescu-Motru. București, 1924.

Critica puterii de judecată. Trad. de I. Gherinca (vol. I), Galați, 1927.

Întemeierea metafizicii moravurilor. Trad. însoțită de o schiță biografică și o introducere în filozofia morală de Traian Brăileanu. București, 1929.

Critica rațiunii pure. Trad. însoțită de o schiță biografică și o prefață de Traian Brăileanu. București, 1930.

Critica rațiunii practice. În românește de D. C. Amzăr și Raul Vișan. Cu două note introductive: Viața lui Kant de C. Rădulescu-Motru. Asupra rațiunii practice de Nae Ionescu. București, 1934.

Despre forma și principiile sensibile și ale celci inteligibile. În românește după textul original, cu un studiu introductiv de Constantin Noica. București, 1936.

Critica puterii de judecare. Trad. însoțită de o introducere de Traian Brăileanu. București, 1940.

Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea”? Inceputul

istoriei omenirii. Spre pacea eternă. Traducere cu un studiu introductiv de Traian Brăileanu. București, 1943.

Critica rațiunii pure. Trad. de Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc. Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii. București, Ed. Științifică, 1969.

Intemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice. Trad., studiu introductiv, note și indici Nicolae Bagdasar. Postfață: Nicolae Bellu. București, Ed. Științifică, 1972.

Lecturi kantiene. Trad. din *Critica rațiunii pure* (de) Mihai Eminescu. Editate de C. Noica și Al. Surdu. În anexă: două fragmente traduse de Titu Maiorescu. București, Univers, 1975.

Critica facultății de judecare. Studiu introductiv de Mircea Florian. Trad. de Constantin Noica, Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu. Note și comentarii, bibliografie selectivă, indici de autori și de concepte: Rodica Croitoru. București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981.

Immanuel Kant: Despre frumos și bine. Selecție, prefață și note de Ion Ianoși (vol. I—II). București, Minerva, 1981.

Bazele metafizicii moravurilor. În românește cu o privire critică, o notă biografică și un index de Isidor Colin. București, Ed. Tiparnița, fără an.

Spre pacea eternă. Un proiect filosofic. Cu o notă biografică și un cuvânt introductiv, trad. de Ion Gorun. București, F.A.

Tratat de pedagogie. După traducția Jules Barni de C. V. Buțureanu. București (Biblioteca pentru toți, 770—771).

Logica generală. În românește cu studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu. București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985.

Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință. Traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleinger. Studiu introductiv și note de Mircea Flonta. București. Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.

RECEPTAREA FILOSOFIEI KANTIENE ȘI PRIMELE CRITICI

Multiplele inconsecvențe ale sistemului filosofic kantian și implicațiile lor au dus în timp la constituirea unui mare număr de doctrine, curente și școli filosofice care se pretindeau moștenitoare ale kantianismului și își asumau sarcina ca prin reinterpretarea acestuia să-i stabilească „adevăratul” spirit și să-l dezvolte în continuare.

O contribuție socotită importantă la difuzarea criticismului kantian în Germania a avut-o KARL LEONHARD REINHOLD (născut în 1758 la Viena, decedat în 1823 la Kiel), profesor la Jena, datorită activității căruia acest oraș a început să devină un centru al studiilor kantiene.

Potrivit aprecierii lui Reinhold, sistemul de gândire kantian reprezintă punctul în care filosofia s-a transformat definitiv în știință, orice dezvoltare ulterioară a filosofiei nemaiputînd fi altceva decît tot kantianism. După Reinhold, Kant și-a fundamentat integral sistemul filosofic pe un principiu unic, și anume conștiința, avînd drept primă condiție esențială intuiția. Numai pe baza materialului dat de intuiție, reprezentarea poate trimite la un obiect independent de orice reprezentare, la lucrul în sine. Dar lucrul în sine este incognoscibil, căci nu este reprezentabil ca obiect. Despre el se poate spune că este un concept pur, afirmă Reinhold, deschizînd astfel calea interpretării idealiste a criticismului kantian¹.

În anul 1972 apare o lucrare anonimă, retipărită în 1911: *Enesidemus sau despre fundamentele filosofiei elementare profesate la Jena de profesorul Reinhold, cu o apărare a scepticismului contra pretențiilor nejustificate ale Criticii rațiunii*. După cum s-a stabilit mai tîrziu, adevăratul autor al lucrării a fost ERNST GOTTLÖB SCHULZE (1761—1783), profesor la Göttingen, reprezentant al unui punct de vedere sceptic și susținător al lui Hume. Adversar al lui Kant, Schulze se opune kantianismului interpretat de Reinhold, de pe poziții radical empiriste. Ceea ce îi impută Schulze lui Kant este de-a nu fi rămas fidel spiritului empirismului, susținînd în sistemul său gnoseologic că universalitatea și necesitatea nu pot fi gîndite pe altă bază decît rațiunea pură, care este în consecință însuși fundamentul cunoașterii. Dar în acest fel, spune Schulze, Kant utilizează tocmai procedeul ontologic scolastic pe care totuși pretindea că l-a respins în legătură cu argumentele privind existența lui Dumnezeu. Într-adevăr, după el, dacă Immanuel Kant susține că ceea ce trebuie gîndit este — potrivit procedeului ontologic — egal cu existența, lucrurile în sine sînt principial cognoscibile și aceasta chiar împotriva lui însuși, care afirmă că ele nu sînt cognoscibile. Această critică a lui Schulze se îndreaptă, așadar, împotriva unui concept — cel al lucrului în sine —, care în decursul evo-

¹ Opera principală: *Briefe über die Kantsche Philosophie*, 1786/87.

luțiilor viitoare va concentra în jurul său demersurile critice împotriva kantianismului².

Astfel, SALOMON MAIMON (1754—1800), critic ascuțit al kantianismului, ajunge la concluzia că lucrul în sine este fundamentul metafizicii dogmatice, stînd și căzînd împreună cu ea. Lucrul în sine este o absurditate: e nereprezentabil și nu poate fi gîndit. Potrivit doctrinei lui Kant-Reinhold — spune Maimon — tot ceea ce este reprezentabil despre un obiect este conținut în conștiință, dar lucrul în sine este în afara conștiinței și independent de ea. Gîndirea unui obiect în afara gîndirii nu este necesară, spune Maimon. Nu numai forma, ci și materia cunoașterii se află în noi înșine, iar lucrurile senzoriale nu sînt nimic altceva decît complexe de relații. Ceea ce este obiectiv, *datul*, în cunoaștere nu are o cauză externă, pentru că în afara conștiinței nu există nimic. În consecință, pentru Maimon obiectul cunoașterii nu este un antecedent al acesteia, ci un consecvent al ei, fiind termenul final al actului creator al gîndirii³.

JACOB SIGISMUND BECK (1761—1840), fost elev al lui Kant, pleacă și el în analiza filosofiei kantiene de la interpretarea lui Reinhold. Întrebarea pe care și-o pune Beck este: cum poate fi înțeles raportul dintre reprezentare și obiect; iar soluția propusă de el este că pentru a exista un acord între reprezentare și obiect, ambele trebuie să se afle pe același plan, adică obiectul însuși trebuie să fie o reprezentare originală. În consecință, pentru Beck singurul punct de vedere legitim din care poate fi apreciată filosofia critică este cel ce analizează activitatea pură de reprezentare, care creează original obiectul, punct de vedere pe care îl numește *transcendental*. Pen-

² Opere principale: *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* (I, II, 1788, 1790). — *Aenesidemus oder über die Fundamente des von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skepticismus, gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (apărută anonim în 1792). — *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 vol., 1801. — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1814. — *Psychische Anthropologie*, 1816.

³ Opere principale: *Versuch über die Transzendentalc Philosophie*, 1790. — *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, 1794. — *Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, 1793.

tru Beck, această activitate pură de reprezentare este însăși unitatea transcendentă a percepției din doctrina kantiană. Astfel, doctrina lui Beck a dus pînă la punctul final interpretarea filosofiei kantiene în spiritul lui Reinhold⁴.

Raționalismul filosofiei kantiene, cu aspecte și tendințe iluministe, a constituit obiectul atacului și al unei alte părți din polemica antikantiană, venit de astă dată din tabăra tradiției religioase, a așa-numitei „filosofii a sentimentului“ sau a „credinței“, orientare filosofică ce vedea sursa adevărului nu în gîndirea abstractă, ci în sentiment, în credință și care acorda rolul conducător în gîndire și viață sentimentului subiectiv.

Concetățeanul lui Kant JOHANN GEORG HAMANN (1730—1785), administrator vamal la Königsberg, scriitor filosofic, adversar al cunoașterii pur raționale și al iluminismului, supranumit „magul Nordului“, din pricina obscurității și caracterului oracular al textelor sale, a fost un adept fervent al filosofiei sentimentului și credinței, căreia pare să-i fi dat chiar el primul impuls. Pentru Hamann credința este o experiență misterioasă în care își găsesc loc nu numai faptele naturale și constatarea simțurilor, ci și evenimentele istorice, tradiția, faptele atestate de revelație, cu alte cuvinte credința este pentru el revelația nemijlocită a însăși naturii divine. După Hamann, în om coincid toate principiile opuse ale lumii, iar unitatea lor nu poate fi cuprinsă în concepte și nici înțeleasă cu ajutorul rațiunii. Evident, pe baza unei asemenea concepții, Hamann trebuia să respingă fără excepție toate analizele kantiene, pe care le-a atacat cu energie în scrierea sa *Metacritica*. El îi imputa lui Kant în primul rînd faptul de-a fi separat rațiunea de sensibilitate. Hamann sublinia forța creatoare a sentimentului și a inimii pe care-o vedea activînd mai ales în poezie, aceasta fiind pentru el „limba maternă a neamului omenesc“. Însăși existența limbajului dezmente doctrina kantiană, spune Hamann, căci în limbaj rațiunea își află

⁴ Opere principale: *Erläutender Auszug aus Kants kritischen Schriften* (3 vol., 1793—1796). — *Grundriss der kritischen Philosophie*, 1796. — *Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten*, 1798. — *Lehrbuch der Logik*, 1820. — *Lehrbuch der Naturrecht*.

existența sa sensibilă. Limbajul este pentru „magul Nordului“ revelarea realității însăși, adică în cele din urmă a naturii lui Dumnezeu. Influența lui Hamann a străbătut întreg clasicismul german și epoca romantică ajungând pînă în perioada modernă a filosofiei limbajului⁵.

JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744—1803), fost elev al lui Kant și prieten cu Hamann, filosof, scriitor și critic literar german, reprezentant al unui iluminism moderat, urmează o linie aproape identică cu cea a lui Hamann. Herder lupta împotriva apriorismului kantian în numele evoluției progresive a limbajului, susținînd că numai odată cu vorbirea se naște și rațiunea. După Herder, cunoașterea are o sursă empirică și încă de la origine forma și materia cunoașterii nu sînt separate una de cealaltă. Spațiul și timpul sînt pentru el concepte obținute din experiență și au un caracter obiectiv.— Herder a fost un promotor al istorismului și susținea că în istorie, la fel ca în natură, totul se dezvoltă potrivit unor legi obiective din anumite condiții naturale. Istoria omenirii urmează, după Herder, aceeași lege de dezvoltare a naturii care înaintea de la lumea anorganică la cea organică pînă la om, spre a-l conduce pe acesta la realizarea adevăratei sale esențe, principalul conținut al istoriei fiind progresul culturii.

Herder a promovat realismul în estetică, criticînd aspectele formaliste ale esteticii kantiene și a deschis drumul romantismului german de la începutul secolului al XIX-lea, valorificînd tradițiile folclorice. Concepțiile filosofice, istorice, estetice ale lui Herder au avut importante influențe asupra lui Goethe, Hegel, Feuerbach⁶.

HEINRICH-FRIEDRICH JACOBI (1743—1819), comerciant și scriitor, președinte al Academiei bavareze de științe din München, este considerat întemeietorul filosofiei germane a sentimentului și credinței.

⁵ Opere principale: *Golgotha und Scheblimini*, 1784. — *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759. — *Sämtliche Schriften*, 8 vol., 1821—1843.

⁶ Opere principale: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784—1791. — *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 1793—1797. — *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799. — *Stimmen der Völker in Liedern* (ed. a 2-a, 1907).

Scopul speculației lui Jacobi se află în primul rând în apărarea credinței ca sentiment al incondiționatului, cu alte cuvinte al lui Dumnezeu. El este de acord cu Kant în măsura în care filosoful de la Königsberg neagă posibilitatea oricărei demonstrații speculative a existenței lui Dumnezeu, considerînd divinitatea doar obiect al credinței, dar pentru Jacobi credința nu este problematică (cum afirma Kant care o vedea realizabilă doar în limitele posibilităților umane), ci o socotește ca fiind un raport efectiv al omului cu lumea suprasensibilă. Dacă nu ar exista o percepție originară a lumii suprasensibile, spune Jacobi, nu ar fi posibilă nici religia, nici libertatea, iar omul ar fi un simplu animal⁷.

Filosofia sentimentului și a credinței a fost considerată ca fiind expresia filosofică a mișcării literare și politice din Germania, cunoscută sub denumirea de *Sturm und Drang*, avînd printre alte caracteristici și pe aceea de-a fi îndreptată împotriva filosofiei rațiunii așa cum era înțeleasă de Immanuel Kant.

În tinerețea lor atît Schiller cît și Goethe au participat și ei la ideologia curentului *Sturm und Drang*, fiind totuși influențați în mod pozitiv de cunoașterea filosofiei kantiene în concepțiile lor despre viață, despre valoarea și rolul sentimentului, despre artă și natură.

Strălucitul reprezentant al gândirii umaniste și iluministe din Germania, poetul, esteticianul și istoricul FRIEDRICH SCHILLER (1759- 1805), caracterizat drept spiritul cel mai viu dintre kantieni (Ueberweg-Heinze) ajunge, după o inițială perioadă neoplatonică, în contact, în 1787, cu scrierile lui Kant asupra filosofiei istoriei, iar în 1791 începe să aprofundeze operele cele mai însemnate ale acestuia, mai ales *Critica facultății de judecare*, în legătură cu cercetările estetice cărora Schiller li se dedicase în acea perioadă. El ajunge să modifice radical punctul de vedere al lui Kant, care opunea rațiunea instinctului, și să susțină că semnul distinctiv al umanității

⁷ Opere principale: *Über die Lehre des Spinoza*, in *Frieden an Moses Mendelssohn*. — *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787). — *Sendschreiben an Fichte* (1799). — *Von den göttlichen Dingen* (1811).

ții desăvârșite este sufletul frumos, caracterizat prin armonia dintre rațiune și instinct, care se exprimă prin grație, adică prin frumusețe în mișcare. Schiller încerca astfel să depășească atât rigorismul etic promovat de Kant cît și aspectele formaliste ale esteticii kantiene. Răspunzîndu-i lui Schiller într-o notă la a doua ediție a *Religiei în limitele rațiunii* (D 10—11) Kant observă că dacă nu este cu putință ca grația să însoțească concep-tul datoriei, din cauza demnității acestuia din urmă, este în schimb posibil să însoțească virtutea adică intenția de a-și îndeplini datoria.

În legătură cu problema unității dintre natură și spi-rit, Schiller identifică în om o dualitate: *omul fizic*, care trăiește sub imperiul nevoilor și datorită acestora se află în societatea celorlalți oameni, și *omul moral*, care își afirmă libertatea. Omul fizic este real, în schimb omul moral este numai problematic.

În concepția kantiană libertatea rezulta din rațiunea pură; pentru Schiller ea este o stare de indeterminare, în care omul nu este supus nici constrîngerii fizice, nici celei morale. Dacă starea de determinare sensibilă este denumită fizică, iar starea de determinare rațională este denumită morală, starea de determinabilitate reală și activă trebuie să fie denumită estetică. În această stare es-tetică se înfăptuiește armonia dintre omul fizic și omul moral, spune Schiller.

Schiller susține eficacitatea educației progresive a omenirii prin poezie. Astfel, în esență, filosofia lui Schil-ler este încercarea de-a interpreta omul, lumea și istoria sa, în termenii unei teorii a poeziei și de-a asigura dez-voltarea armonioasă a personalității umane cu ajutorul artei, cu ajutorul unei „educații estetice a omenirii“.

După Schiller, fiecare personalitate umană concretă poartă în sine prototipul omului cu desăvîrșire ideal, a cărui realizare cît mai completă este însăși îndatorirea vieții sale. O organizare statală care se rezumă să obțină unitatea numai prin anularea diversității, spune Schiller, este încă departe de a-și îndeplini misiunea. Ea trebuie să acorde atenție nu numai laturii obiective și generice

a individualității umane, ci și caracterului ei subiectiv și specific, asigurând astfel dezvoltarea cea mai înaltă și armonioasă a omului⁸.

Marele poet și gânditor german JOHANN WOLFGANG GOETHE (1749—1832), a susținut și el, ca și Schiller, acordul substanțial dintre natură și spirit, ideea unității naturii. Dar spre deosebire de Schiller, care pleca în gândirea sa de la estetică și de la o teorie a poeziei, Goethe afirmă un punct de vedere empirist și materialist, bazându-se pe cercetări și pe observații, pe ipoteze naturaliste. Deși poet, tema aflată la baza reflectiei filosofice la Goethe nu este arta, ci natura considerată în unitatea și întregul ei. Goethe este convins că natura și Dumnezeu constituie o singură unitate — o viziune panteistă de inspirație spinoziană. Din această viziune pornesc cercetările și ipotezele naturaliste ale lui Goethe și strădania de-a identifica în natură fenomenul originar. Goethe nu împărtășește concepția lui Kant că finalitatea în natură aparține unei viziuni pur subiective a lumii, ci consideră că această finalitate, structura fenomenelor, precum și ideile care le exprimă sînt înseși simbolurile naturii. Natura, pentru Goethe, nu are secrete pe care un observator atent să nu le poată decifra cîndva, căci omul se află într-o natură reală și este înzestrat cu organe care îi permit să scoată la iveală atît realul, cît și posibilul.

O ultimă expresie a unității dintre natură și spirit este pentru Goethe echilibrul dintre sensibilitate și rațiune, aflat la originea unei morale a cărei caracteristică nu este, ca pentru Kant, predominarea rațiunii asupra

⁸ Cele mai importante scrieri cu conținut filosofic ale lui Fr. Schiller sînt: *Phil. Briefe. -- Über Anmut und Würde* (1793). — *Über die ästhetische Erziehung* (1795). — *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.* — *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1800).

impulsurilor sensibilității, ci armonia tuturor activităților umane, armonice care se află la baza a ceea ce se înțelege prin normalitatea firii umane⁹.

WILHELM VON HUMBOLDT (1767—1835), socotit „reprezentantul viu al idealului de umanitate și al eticii sale“, s-a inspirat din concepțiile umaniste ale lui Schiller și Herder. Domeniile care îl preocupau au fost în special istoria, arta, limbajul, problema politică. După Humboldt, în istoria oamenilor se realizează gradual forma și spiritul umanității, considerate ca scop și ideal urmărit de orice individualitate umană. Promovarea unei asemenea realizări progresive a formei umane trebuie să constituie sarcina unei științe, antropologia, care să studieze materialul empiric — condițiile naturale ale omului, temperament, sentimente, naționalitate etc., căutând să stabilească prin ele idealul umanității în mod speculativ.

După Humboldt, de ideea umanității se leagă limbajul, care este însăși activitatea forțelor spirituale ale omului. În concepția sa limbajul este un organism complex care există numai în totalitatea conexiunilor sale. Pornind de la această concepție, Humboldt a transformat știința limbajului dintr-o simplă muncă de culegere în studiul realității limbajului în întregimea sa.

Ideea realizării libere a spiritului umanității în conștiința fiecărui om duce pe Humboldt la afirmarea necesității de-a limita acțiunea statului. După el, sarcina statului este apărarea siguranței externe a acestuia și a ordinei de drept în interiorul său, lăsând liberă dezvoltarea individuală și națională. După el, tot ce privește direct viața fizică, intelectuală, morală și religioasă a omului depășește limitele sarcinilor statului și revine inițiativei proprii a indivizilor și națiunii. Totuși statul poate favoriza cutare sau cutare scop, garantând condițiile în care el se poate realiza în siguranță, dar orice interven-

⁹ Pentru caracterizarea concepției goetheene despre lume și viață pot fi citate: *Maximen und Reflexionen*, poeziile *Gott und Welt*, apoi *Fragment über die Natur*, pasaje din *Faust*, *Wilhelm Meister*, *Schriften zur Naturwissenschaft* etc. De asemenea, o concepție dialectică a naturii este schițată în scrierile sale: *Zur Farbenlehre* (1810), *Metamorphose der Pflanzen* (1790), *Vorträge über vergleichende Anatomie*.

ție pozitivă a lui este dăunătoare pentru că este contrară condiției neapărat necesare pentru înfăptuirea dezvoltării complete a indivizilor umani, libertatea. Această doctrină a lui Humboldt este antiteza concepției etice a statului, care va fi susținută ulterior de Hegel, pentru care statul este însăși substanța morală ajunsă la autoconștiință¹⁰.

APELURI LA „ÎNTOARCEREA LA KANT“

Primele apeluri individuale ale unor personalități de seamă, apeluri încă oarecum modeste și uneori numai implicite, în vederea unei reîntoarceri la filosofia kantiană, care pierduse treptat din influența pe care-o avusesese în filosofia germană mai de vreme, au fost formulate în deceniile de început ale secolului al nouăsprezecelea și chiar mai înainte. Asemenea apeluri au fost, de exemplu, cel al lui Johann Gottlieb Fichte, sau cel al lui Ernst Reinhold.

EDUARD ZELLER (1814—1908), în scrierea sa *Despre însemnătatea și sarcina teoriei cunoașterii* a chemat la întoarcerea la epistemologie, precizînd că aceasta însemna, de fapt, o întoarcere la Kant.

KUNO FISCHER (1824—1907) a provocat, în 1865, o controversă cu aristotelicianul Friedrich Adolf Trendelenburg (1802—1872), în legătură cu interpretarea corectă a teoriei lui Kant asupra spațiului, care a iscat cel mai mare interes în cercurile filosofice germane.

HERMANN HELMHOLTZ (1821—1894), fiziolog, fizician și filosof, socotit pe atunci cel mai mare om de știință al Germaniei, ale cărui concepții pozitivistice au fost influențate de filosofia kantiană a ajuns la o interpretare fiziologică a acestei filosofii și a elaborat o psihologie senzorială. El considera că senzațiile noastre sînt provocate în organele noastre senzoriale de către cauze externe. Aceste efecte depind alît de obiectul care le

¹⁰ Opere principale: *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (1836—1840).

¹ *Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, 1862.

provoacă cît și de aparatul senzorial care le percepe. Prin urmare, senzația nu este o imagine a obiectului, ci un simbol al lui. În consecință legitățile lumii reale se reoglinesc în lumea simbolurilor. În acest fel se poate înțelege, după Helmholtz, și teza kantiană că întreaga realitate nu este altceva decît fenomen, iar lucrul în sine nu este altceva decît un concept limitativ, pe care îl admitem drept cauză a fenomenelor, dar despre care nu putem ști nimic cu adevărat. Helmholtz recunoaște că există un principiu *a priori* al cauzalității, care însă nu extinde cunoașterea noastră dincolo de experiența posibilă, dar, în schimb, ne dă dreptul să presupunem cauze necunoscute ale senzațiilor noastre. Helmholtz, ca om de știință, respinge cu toată energia metafizica, dar consideră filosofia ca un fel de *ancilla* a științei, și pentru el întoarcerea la Kant înseamnă într-un fel o confiscare a kantianismului în exclusivă favoare a științei².

FRIEDRICH-ALBERT LANGE (1828—1875), autorul celebrei opere *Istoria materialismului și critica însemnătății sale în prezent*, încearcă să justifice materialismul ca singura metodă îndreptățită în științele naturii, dar îl respinge ca metafizica, pe baza criticismului filosofiei kantiene. Pentru Lange metafizica nu este posibilă ca știință, ci numai ca creație conceptuală poetică, dar spune Lange, din cauză că cunoașterea nu este întreaga țintă a omului, și libera creație poetică este importantă.

După Lange, adevăratul Kant este cel din *Critica rațiunii pure* și încercarea lui de-a ieși, așa cum a făcut-o în alte opere, din fenomenalitate pentru a ajunge la lumea noumenală este cu neputință de realizat. Lange afirmă explicit că înseși valorile morale și estetice fac parte din lumea fenomenelor și sînt cu totul lipsite de semnificație în afara acestora.

Potrivit concepției sale, lumea este un produs al organizării speciei în condițiile generale și necesare ale oricărei experiențe. „Lucrul în sine“ este numai un concept-

² Opere: *Über das Sehen des Menschen*, 1855. — *Die Lehre von den Tonempfindungen*, 1863. — *Handbuch der physiologischen Optik*, 1856. — *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1859. — *Vorträge und Reden*. — *Schriften zur Erkenntnistheorie*, edit. și explicate de Hertz și Schlick, 1921.

limită, avînd o semnificație exclusiv negativă. Obiectul în sine, spune Lange, nu poate fi caracterizat decît prin ceea ce rămîne din reprezentarea noastră totală a fenomenelor după ce s-a eliminat din ea orice element subiectiv. Iar acest reziduu obiectiv, continuă Lange, este regularitatea fenomenelor. El conchide, la fel ca Helmholtz și ca alți neokantieni, că *legea* este unicul caracter al realității în sine.

După Lange, valoarea religiei nu constă în conținutul ei teoretic, ci în acțiunea de elevare spirituală pe care o promovează în om³.

NEOKANTIANISMUL

Între anii 1870—1920 în principalele țări europene, dar mai cu osebire în Germania, s-au manifestat cîteva grupuri de mișcări filosofice cu preocupări oarecum asemănătoare, caracterizate în primul rînd printr-o reacțiune hotărîtă împotriva speculațiilor și sistemelor filosofice ale lui Fichte, Hegel, Schelling. Aceste mișcări, cunoscute sub denumirea de „neokantianism“ împărtășesc convingerea că filosofia poate deveni o „știință“ numai cu condiția de-a reveni la spiritul filosofic al lui Immanuel Kant și în acest scop gînditorii neokantieni urmăreau ca întemeindu-se pe aceleași baze ale criticismului să înnoiască și să ducă mai departe filosofia kantiană.

Încercînd să-și legitimizeze eforturile de revizuire a filosofiei lui Kant, ei au inițiat și creat o „filologie kantiană“ de mare anvergură, pentru a putea folosi cu acuratețe și certitudine înseși cuvintele filosofului de la Königsberg, descifrîndu-le înțelesul exact. Un exemplu celebru al unei asemenea întreprinderi este *Comentariul la Critica rațiunii pure* a lui Kant (de fapt a primelor 70 de pagini din această operă), apărut în 1881, al celebrului cercetător al filosofiei kantiene Hans Vaihinger (1852—1933), fondatorul Societății kantiene (*Kantgesellschaft*, 1904) și al revistei „Kantstudien“ (1896).

³ Opere principale: *Die Arbeiterfrage in Ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 1865. — *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in Gegenwart*, 1866. — *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1867.

Mișcările neokantiene și doctrinele lor au ajuns să fie cunoscute în cele mai multe cazuri prin numele universităților unde își aveau originea și unii istorici ai filosofiei au enumerat pînă la șapte orientări distincte, fără a fi însă de acord între ei asupra programelor acestor școli și asupra apartenenței sigure a cîte unui filosof la o școală sau alta¹.

Unele grupuri neokantiene au editat reviste proprii cu sfere de influență mai mult sau mai puțin vaste. Amintim dintre acestea: „Philosophische Arbeiten“ — la Marburg; „Logos“ — la Heidelberg; „Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik“ a lui Hans Vaihinger; „Philosophische Abhandlungen“; „Kant-Studien“ editată de Societatea kantiană — o revistă cu o deschidere foarte largă, nelimitată la anumite școli sau curente kantiene diferențiate.

Cu toată varietatea concepțiilor filosofilor neokantieni se pot identifica, în mare, în orientarea neokantiană a filosofiei germane anumite trăsături caracteristice:

În primul rînd, neokantianismul înțelege filosofia ca o reflecție critică asupra științei, dar și asupra lumii morale și estetice spre a stabili condițiile lor de validitate. În acest context, neokantianismul se opune caracterului absolut al adevărului științific, în sensul pe care i-l acordă pozitivismul și este potrivnic oricărui fel de metafizică sau de integrare metafizic-religioasă a cunoașterii științifice².

El păstrează cu strictețe diferențierea kantiană între *validitatea științei*, a moralei sau a esteticii și *condițiile de fapt*: empirice, psihologice sau subiective de care sînt

¹ Împărțirea neokantismului în curente și școli pe care o preferăm și după care vom sistematiza antologia de față este cea îndeobște în lucrările de referință, și anume: metafizica critică, realismul critic, Școala de la Marburg, Școala de la Baden. — Antologia de față cuprinde texte alese ale unor autori aparținînd curentelor metafizicii critice (O. Liebmann, Fr. Paulsen) și realismului critic (A. Riehl, O. Külpe). — În introducerea Antologiei mai sînt prezentați în cadrul metafizicii critice, J. Volkelt și Erich Adickes, iar în cadrul realismului critic, Karl Groos. — Filosofi neokantieni din lucrările cărora nu s-au selectat texte pentru Antologie.

² Cf. Nicola Abbagnano, *Storia de la filosofia*, vol. 3, UTET, 1969, p. 518.

legate etc. De aceea gînditorii neokantieni polemizează hotărît contra empirismului care reduce validitatea cunoaşterii, a moralei, a artei la condiţiile în care aceste activităţi se manifestă la om³.

Pentru neokantieni, „reîntoarcerea la Kant“ este exigenţa de-a nu reduce filosofia la psihologie sau la metafizică, sau la teologie, sau teleologie, ci de a-şi păstra sarcina de analiză a condiţiilor de validitate a lumii omului⁴.

Astfel, pentru neokantieni filosofia rămîne un sistem deschis pentru toate valorile teoretice (logice, ştiinţifice, filosofice), etice, religioase, estetice, juridice etc. şi aceşti filosofi au elaborat un sistem al valorilor care, pornind de la conceptul kantian de validitate, le dă valabilitate universală⁵.

În ceea ce priveşte atitudinea şcolilor neokantiene faţă de marxism, unii neokantieni au încercat să-l prezinte prin criticismul şi doctrina etică a lui Kant, afirmînd totodată că le-ar sta la dispoziţie mijloace logice pentru a efectua o critică sistematică a marxismului şi că „limitarea la economic“ a lui Marx ar putea fi înlăturată fără dificultate, dîndu-i-se marxismului un ţel suprem prin etica lui Kant⁶.

CURENTE ŞI ŞCOLI NEOKANTIENE

METAFIZICA CRITICĂ

„Metafizica critică“ a fost iniţiată aproape în acelaşi timp cu interpretarea fiziologică a apriorismului kantian reprezentată de H. Helmholtz şi Fr. A. Lange, de către OTTO LIEBMANN (1840—1912), devenit cunoscut prin lucrarea sa *Kant şi epigonii săi*, în care capitolele se încheie cu cuvintele devenite lozincă: „Deci trebuie să ne reîntoarcem la Kant“.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 347.

⁶ E. Lange und F. Lindner, *Die marxistisch-leninistische Philosophie im Spiegel bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung*. În: „Dt. Z. für Philosophie“, nr. 12, 1974, p. 1439 şi urm.

În această carte a sa, Liebmann consideră că doctrina kantiană, cu erorile ei imanente, a influențat mai mult sau mai puțin diversele direcții care s-au manifestat după Kant în filosofia germană modernă și care, după Liebmann, sînt: direcția idealistă (Fichte, Schelling, Hegel); direcția realistă (Herbart); direcția empirică (Fries); direcția transcendentă (Schopenhauer). Conform analizei lui Liebmann, Kant a lăsat să se strecoare în doctrina sa o eroare fatală care a fost preluată într-o formă sau alta de filosofi post-kantieni menționați și anume „lucrul în sine”, un reziduu al metafizicii dogmatice, un neconcept, care, potrivit lui Liebmann impurifică critica rațiunii efectuată de Kant.

„Lucrul în sine” kantian, scrie Liebmann, este încercarea nereușită a intelectului abstract de-a găsi, la o întrebare la care nu se poate răspunde, un concept drept răspuns transcendent, care nu ne poate fi de ajutor decât prin faptul că printr-o satisfacere, venită din altă parte, se înlătură motivul întrebării. Făcînd acea încercare, crezînd că realizează acea idee inconceptibilă, intelectul cade în contradicția de-a reprezenta ceva ce nu poate fi reprezentat, de-a vrea să gîndească ceva ce nu poate fi gîndit, comite adică o trecere la un alt gen.

Fichte, primul care a arătat inconsecvența lucrului în sine, cade totuși în aceeași eroare, postulînd o singură substanță originară, Eul absolut, care nu este de fapt decât un „eu în sine”, nespațial, netemporal, nesupus categoriilor. Același lucru îl face Schelling cu Rațiunea absolută, Hegel cu Spiritul absolut. Tot așa Realele lui Herbart, adică părțile originare simple, nemateriale, indestructibile ale existenței, reproduc „lucrul în sine” întrucît trebuie gîndite independent de spațiu și timp, fiind pe de altă parte totuși *ceva diferit* deoarece, după Herbart, se află între ele în raporturi spațio-temporale inteligibile. Fries proclamă că lumea senzorială, aflată sub legile naturii, este numai fenomen, că la baza acestuia se află o existență a lucrurilor și că lumea senzorială apare ca fenomen al lucrurilor în sine. În acest fel nu numai că nu corectează, ci agravează eroarea kantiană. Schopenhauer recunoaște această eroare, dar numai pe plan teoretic, căci el însuși o reproduce pe plan practic, conchizînd în doctrina sa că lucrul în sine este unuși

voința. Analiza lui Liebmann se termină cu aceeași concluzie generală care era și concluzia fiecărui capitol în parte: necesitatea reîntoarcerii la adevăratul Kant, cel al idealismului transcendențial.

În celelalte lucrări ale sale Liebmann a continuat cercetarea problemelor pe care le considera esențiale ale kantianismului, încercînd o sinteză conciliatoare între filosofia critică și metafizică. În concepția sa metafizica este o analiză ipotetică a reprezentărilor umane despre esența, fundamentul și corelația lucrurilor. Lumea externă ca atare nu este decît un fenomen în interiorul inteligenței noastre perceptive supus legilor acesteia. Totuși ordinea existentă în realitatea însăși, logica faptelor ne obligă să concepem lucrurile și raporturile lor într-un mod determinat, spune Liebmann. După el, condiția fundamentală a atitudinii critice este de-a ține întotdeauna seama de condițiile umane de cunoaștere pe care nici o filosofie și nici o ființă nu le poate depăși. De asemenea, atît în etică cît și în estetică nici un fel de obiectivism absolut nu este valabil, după Liebmann, căci nimic nu este bun sau rău, frumos sau urît în sine, independent de gîndirea și senzațiile noastre și chiar urmărirea unui ideal absolut al valorii nu se poate face decît în limitele condițiilor umane. Pentru Liebmann conștiința omului este un fapt originar¹.

FRIEDRICH PAULSEN (1846—1908), profesor de filosofie și pedagogie la Berlin, teoreticianul educației germane a epocii, a fost influențat în concepțiile sale de Fechner, Wundt, Lotze, Kant și Spinoza, vederile sale despre lume fiind caracterizate de către el însuși drept un monism idealist. În filosofia sa se imbină aspecte ale pansihismului cu aspecte ale voluntarismului și ale pan-teismului. Lumea este pentru el realizarea unui sens unitar, rezultatul unei voințe înfăptuitoare de idei, astfel încît relațiile cauzale ce se constituie în lume sînt manifestări ale voinței, cu alte cuvinte manifestări spre un

¹ Opere principale: *Kant und die Epigonen* (1865, retipărit în 1912).— *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876, ed. 4, 1911).— *Gedanken und Tatsachen*, 2 vol. (1882—1904).— *Die Klimax der Theorien* (1884, o nouă ediție în 1914).

scop final. Pentru el legile generale ale naturii sînt forme în care apare voința divină.

În concepția lui Paulsen, care la el cuprinde și pedagogia, aceasta din urmă este intim legată de nevoile morale și culturale atît ale vieții private cît și a celei publice. Scrierile lui Paulsen au influențat profund educația germană a vremii și organizarea ei la toate nivelurile, iar strădaniile sale de-a clarifica ce este bine și ce este rău în viața socială și politică a Germaniei l-au inclus în controverse și atacuri politice acerbe.

Paulsen a participat la reînsuflețirea filosofiei lui Kant și, în paralel, a celei a lui Aristotel, afirmînd că găsește în amîndouă aceste filosofii un realism epistemic și o accentuare a rolului rațiunii practice asupra rațiunii teoretice, într-o perspectivă teleologică.

Interpretarea pe care o dă Paulsen filosofiei kantiene este întrucîtva diferită de cea curentă în epocă. Potrivit concepției lui Paulsen, Kant nu ar fi nimicîit metafizica, ci ar fi încercat să pună bazele unei metafizici noi, fundamentată în primul rînd pe idei și concepții morale și pe idei intelectuale necesare, o interpretare apropiată întrucîtva de cea a unui discipol al lui Kant, Johannes Schulz și aprobată de însuși Kant.

Paulsen este influențat de gnoseologia kantiană, dar modifică concepția lui Kant asupra spațiului și timpului, considerîndu-le achiziții treptate, graduale, ale speciei umane. De asemenea, el contestă posibilitatea de-a stabili adevărul independent de experiență, recunoscînd totuși că pentru a obține cunoașterea este necesară și o elaborare a percepției.

Soluția acceptată de Paulsen la problema spirit—corp este o teorie a paralelismului pan-psihist. După el, spiritul și corpul sînt două aspecte distincte ale unui „întreg-unul“ unificat, pe care îl postulează despre Dumnezeu prin relație cu natura și cu istoria, considerînd că divinitatea este în primul rînd o sursă de energie și rațiune atît în natură cît și la om.

Pentru Paulsen sensul major și apogeul filosofiei este etica. Pentru el binele suprem nu sînt plăcerile, desfătarea, ci dezvoltarea armonioasă a dispozițiilor proprii umane. Astfel scopul etic final este pentru el desăvîșirea, atît a omului ca ființă individuală cît și a societății

ca întreg — o doctrină a energismului, cum o denumește el însuși — care tinde să obțină o concepție de viață potrivit căreia trebuie să se realizeze concentrarea eforturilor tuturor spre completa dezvoltare și punere în acțiune a puterilor prețioase din punctul de vedere etic.

În Antologia de față figurează succintul studiu al lui Paulsen *Sarcinile de viitor ale filosofiei*, în care autorul analizează fenomenul valorificării crescînde a filosofiei în epocă, subliniind insuficiența științelor particulare pentru obținerea unei perspective generale, sintetizatoare, asupra lumii, insuficiență care face să existe o necesitate obiectivă a filosofiei. În interiorul filosofiei înseși, autorul deosebește o teorie a științei, sau logica; o teorie a esenței sau metafizica; o teorie a valorii, sau etica. În acest context, Paulsen opune idealismul metafizic și criticismul gnoseologic, respectiv îi opune pe Platon și pe Kant, efectuînd cu acest prilej o analiză a criticismului kantian. Studiul expune de asemenea vederile lui Paulsen despre idealismul obiectiv, despre concepția monist-panteistă despre lume, despre problema religioasă, despre forma filosofiei și condițiile ei obiective, despre raportul filosofiei cu științele particulare, despre raporturile filosofiei cu cultura sau cu educația generală.

Al doilea studiu al lui Paulsen care figurează în Antologie este *Etica* și reprezintă o trecere în revistă a problemelor teoretice și practice ale eticii și o prezentare intrinsecă a kantianismului în acest domeniu.

² Opere principale: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 1885, ed. 3, în 2 vol., 1919—1921.— *System der Ethik mit einem Umriss des Staats- und Gesellschaftslehre*, 1889.— *Einleitung in die Philosophie*, 1892.— *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 1898.— *Philosophia Militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*, 1901.— *Zur Ethik und Politik: Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 2 vol., 1905.— *Aus meinem Leben, Jugenderinnerungen*, 1909.

Din operele lui Fr. Paulsen s-a tradus în românește: *Introducere în filosofie* (după ediția a 19-a din *Einleitung in die Philosophie*) de către I. Lupu și D. Pușchilă ed. I, 1920; ed. II, 1924; ed. III, 1941.

Ambele studii fac parte din volumul *Filosofia sistematică* ce cuprinde mai multe contribuții ale unor gânditori neokantieni aparținând unor școli diferite³.

JOHANNES VOLKELT (1848—1930) a fost profesor la Leipzig. Doctrina sa este influențată de Kant, Hegel, Schopenhauer și Hartmann. A reprezentat o metafizică critică, fundamentată pe-o realitate aflată în afara subiectivității, pe un „transsubiectiv“. Volkelt susține existența unui „transsubiectiv de ordinul întâi“ a cărui descriere cade în competența „științelor empirice“, precum și a unui „transsubiectiv de ordinul al doilea“, infinit, necondiționat și transempiric, „existența transsubiectivă“ aflată „dincolo de lumea experienței“, constituind obiectul de studiu al metafizicii⁴.

Volkelt are de asemenea merite deosebite în legătură cu sistematizarea esteticii. Odată cu Theodor Lipps (1851—1914), Volkelt a elaborat doctrina empatiei estetice (*aesthetische Einfühlung*), condiționată atât de subiect cât și de obiect⁵.

ERICH ADICKES (1866—1928) aparține școlii lui Paulsen. A fost profesor la Tübingen, ținând cursuri de filosofie mai ales în legătură cu filosofia kantiană; își datorează renumele mai ales colaborării sale la ediția Kant a Academiei de la Berlin, 3 vol., 1911—1914. A publicat de asemenea *Opus postumum* al lui Kant. A analizat în profunzime conceptul de „natură“ și de „experiență“ în acest domeniu al lui Kant.

Adickes, care era unul dintre cei mai buni cunosco-

³ *Systematische Philosophie* von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. Berlin u. Leipzig. Ed. B. G. Teubner.

⁴ Cf. Al. Boboc, *op. cit.*, p. 236.

⁵ Opere principale: *Erfahrung und Denken*, ed. a 2-a, 1924. *Gewissheit und Wahrheit*, 1918.— *System der Ästhetik*, 3 vol., 1905—1914.— *Ästhetik des Tragischen*, ed. a 4-a, 1924. *Die Gefühlsgewissheit*, 1922.— *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925.— *Das Problem der Individualität*, 1928. În românește s-a tradus *Estetica tragicului (Ästhetik des Tragischen)* de E. Deutsch, prefată de Al. Boboc, Buc., Univers., 1978.

tori ai operei lui Kant, a construit o nouă variantă a „metafizicii critice“ acceptînd lucrul în sine ca pe o „existență transsubiectivă“⁶.



REALISMUL CRITIC

ALOIS RIEHL (1844—1924), profesor la universitățile din Graz, Freiburg, Kiel, Halle și Berlin, a luat o poziție hotărîtă împotriva oricărei metafizici, accentuînd, împotriva interpretărilor idealiste, aspectele realiste ale filosofiei lui Kant, astfel încît este socotit principalul reprezentant al realismului kantian. După Riehl, conceptul kantian al lucrului în sine nu poate fi eliminat din filosofie fără pericolul de-a transforma cunoașterea într-un joc iluzoriu. În concepția lui Riehl există o singură lume, dar ea este dată conștiinței obiective, orientată spre lucrurile externe, ca o conexiune de evenimente și lucruri fizice cantitative, o parte a aceleiași lumi fiind dată unui anumit individ organic ca funcțiuni conștiente și relații între ele ale acestuia. Astfel pentru Riehl atît fizicul cît și psihicul sînt numai două moduri de-a considera aceeași unică realitate. Concepția sa filosofică este așadar criticistă, pozitivistă și monistă.

După Riehl, Kant avea perfectă dreptate să susțină că din subiect poate să derive numai forma cunoașterii care presupune un conținut, chiar dacă acest conținut nu poate deveni cunoaștere fără colaborarea intelectului și a formelor sale. Același lucru unic, care din punctul de vedere al eului este un proces senzorial, spune Riehl, este din punctul de vedere al non-eului un proces cerebral, căci, de exemplu, voința nu pune în mișcare membrele ca proces de conștiință, ci ca proces cerebral, căci seria evenimentelor fizice este închisă și nu poate fi întreruptă de nici un fel de cauze psihice. Riehl numește această concepție a sa asupra raportului dintre fizic și psihic: monism filosofic.

Opere principale: *Kant-Ausgabe der Berliner Akademie*, 3 vol., 1911—1914.— *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, 1920.— *Kant als Naturforscher*, 2 vol., 1924 și 1925.— *Kant und das Ding an sich*, 1924.

După Riehl, sarcina filosofiei, pe care-o concepă ca știință, este cea de-a oferi o teorie a cunoașterii, stabilind condițiile obiective ale validității acesteia. Pentru a efectua analiza acestor condiții Riehl a studiat științele exacte și științele naturii. El conchide că realul rămîne necunoscut în ceea ce privește structura sa calitativă, doar raporturile aritmetice și logice avînd valoare obiectivă. Riehl considera viața mintală ca fiind un produs al evoluției, în schimb nu recunoștea geneza evolutivă a conceptelor matematice și logice. După el însă principiile *a priori* nu funcționează ca un fel de conștiință unică în afara sau deasupra diversilor indivizi, ci ca un sistem de coordonate care precede logic, nu cronologic, lucrul la care este folosit. Pentru orice cunoștință acest sistem trebuie să constituie un punct de referință.

Potrivit vederilor lui Riehl filosofia ca știință rămîne indiferentă față de valori, dar ea trebuie totuși să le recunoască importanța pentru viața omului. Recunoașterea valorilor nu este însă un act de cunoaștere propriu-zis, ci este condiționată de un fel de participare afectivă, care, depășind limitele științei, devine un gen de înțelepciune morală. Totuși Riehl ajunge să admită că rolul filosofiei este și acela de-a aduce claritate conceptuală în cunoașterea valorilor și a sistemului lor⁷.

Selecția textelor lui Riehl efectuată pentru această Antologie s-a oprit la a treia conferință-prelegere din succesiunea de opt asemenea expuneri apărute în volumul *Introducere în filosofia prezentului*, al cărui scop declarat era să arate, pe baza unei scurte treceri în revistă a istoriei filosofiei, că filosofia trecutului este în liniile sale esențiale în continuare cea actuală. Această a treia conferință-prelegere, avînd ca subiect „filosofia

⁷ Opere principale: *Der philosophische Kritizismus*, 3 vol., 1876—1887, ed. a 2-a, 1908—1926, ed. a 3-a, vol. I, 1924.— *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*, 1898.— *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1904.— H. v. Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant, în: *Kantsstudien*, vol. 9 (1904), pp. 261—285.— *Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart*, vol. I (1907), pp. 73—102.— *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, 1925.

critică", denumită astfel după precedentul kantian, se preocupă de acea filosofie care în decursul timpului și-a îndreptat atenția asupra subiectului cunoscător, a cunoașterii cunoașterii. Expunerea lui Riehl subliniază energic aici independența obiectului față de percepție și persistența lui nemodificată și după percepție, dacă obiectul nu este modificat, între timp, din cauze externe. Conferința este valoroasă pentru caracterul ei sintetic, pentru deschiderea unei critici adâncite a filosofiei kantiene.

Al doilea material care figurează în Antologie este prima parte a studiului lui A. Riehl, *Logica și teoria cunoașterii* din volumul colectiv *Filosofia sistematică*, citat anterior, care expune concentrat concepția autorului despre aceste două discipline filosofice. Prima parte a studiului — logica — cercetează relațiile dintre logică și psihologie, dintre logică și știință și formulează critici privind logica aristotelică și silogistica, prilej cu care se analizează raporturile dintre logică și metafizică. În continuare autorul studiază dezvoltarea logicii: logica algebrică, dezvoltarea logicii din teoria judecătăli etc. În final, atenția autorului se îndreaptă asupra logicii inducției și încheie cu analiza condițiilor, unității metodei științifice și a însemnătății teoriei metodei pentru logică.

OSWALD KÜLPE (1862—1915), psiholog, filosof și istoric al filosofiei germane, profesor la Würzburg și München, este considerat pionier al psihologiei experimentale în Germania, mai ales datorită muncii sale de organizare de laboratoare experimentale. Sub aspect teoretic a reprezentat realismul critic, legînd cercetarea psihologică experimentală, mai ales cea a psihologiei gîndirii, de metoda autocunoașterii.

Una dintre concluziile lui Külpe a fost aceea că procesul de abstracție nu depinde numai de materialul senzației, ci și de aprehensiunea subiectului, adică de sesizarea unei diversități în percepție. În consecință, senzațiile, la fel ca și fenomenele fizice, trebuie deosebite de aprehensiunea lor, spune Külpe. Astfel, el pune problema egalității dintre *a fi* și *a fi perceput*, chiar de la nivelul senzației.

Potrivit concepției psihologice a lui Külpe există atît

conținuturi de gândire cît și procese ale gândirii. Acestea din urmă nu sînt numai relații între conținuturile de gândire, ci activități ale eului care transformă actualitățile conștiinței în realități.

O. Külpe este adversar al realismului naiv, spunînd că deși gândirea nu produce obiectul cunoașterii este totuși spontană și creatoare, contribuind prin activitatea ei la realizarea obiectului. Dar este potrivnic și idealismului, afirmînd că faptele sesizate în experiența conștiință presupun în mod necesar existența unor obiecte independente. Însăși continuitatea dezvoltării implică independența obiectului de împrejurarea că este gândit, o presuposiție necesară pentru validitatea oricărei științe. Pentru Külpe obiectele reale nu sînt produse ale gândirii, ci au o existență proprie, iar temeiurile lumii obiectelor reale sînt așezate pe legătura dintre factorul rațional și factorul empiric. Presupunerea existenței lumii exterioare, a oricărei realități, nu este posibilă decît ca produs al experienței și al gândirii, spune Külpe. Astfel realismul său este un realism psihologic.

Școala psihologică de la Würzburg a urmat orientarea deschisă de O. Külpe, combătînd sensualismul și psihologia asociației și cercetînd experimental procesele de gândire superioare, cum ar fi formele judecății, reprezentările finalităților și altele. Conform unei teorii a lui Külpe, acceptată de această școală, există conținuturi de conștiință neintuitive sau lipsite de imagini, care pot fi totuși supuse experienței și obiectivate, chiar în lipsa unor cuvinte sau a oricăror altor semne. Capacitatea de gândire fără imagini este esențială, spune Külpe, în cazul că gândirea trebuie să se îndrepte spre ceva independent de ea.

În ceea ce privește concepția lui Külpe despre filosofie, înțelegă ca știință, el consideră că sarcina fundamentală a filosofiei este punerea bazelor unei concepții științifice despre lume. În acest sens ea rămîne metafizică, dar evoluează în același sens ca știința pozitivă și deosebirea față de aceasta nu este calitativă, ci numai cantitativă. Astfel filosofia este dependentă de starea științelor speciale și evoluția progresivă a științelor speciale limitează din ce în ce mai mult domeniul filosofiei. Dar Külpe mai atribuie și o a doua sarcină filosofiei și

mune pe aceea de-a cerceta supozițiile tuturor științelor, ramânind așadar o teorie a științei, care efectuează o investigație transcendentă caracteristică.

Sprijinindu-se pe această concepție generală privind filosofia, O. Külpe își delimitează propria sa doctrină filosofică de filosofia germană a epocii sale, pe care o supune unui examen critic de proporții.

În domeniul esteticii, Külpe susține, asemenea lui Wilhelm Wundt, că plăcerea estetică produsă de obiecte având proporții ideale provine din tendința de economie mentală. De asemenea, a încercat să confirme opiniile lui G. T. Fechner privind secțiunea de aur⁹.

Urmărind în continuare redarea concepțiilor neokantiene privind filosofia în general, Antologia de față cuprinde din scrierile lui Oswald Külpe capitolul 4 din volumul *Introducere în filosofie*, care reprezintă în economia acestui volum un studiu de-sine-stătător. Potrivit lui Külpe, filosofia nu poate primi o definiție în sensul clasic, căci ea are un gen proxim, știința, dar nu are o diferență specifică. În consecință, conceptul de filosofie nu poate fi determinat decît prin diviziune, precum și stabilindu-i-se sarcinile, care sînt, după Külpe, așa cum am arătat mai sus: formarea unei concepții despre lume, fundamentate științific, analiza condițiilor prealabile ale oricărei științe, pregătirea de noi științe și de noi cunoștințe în cadrul acestora. În ceea ce privește sistemul filosofiei, Külpe susține că deși nu este posibilă o clarificare completă a conceptelor folosite, se poate totuși încerca o sistematizare a părților filosofiei care se pretează la o astfel de operație. Conform acestei concepții miezul filosofiei rămîne pentru Külpe: metafizica (teoria științei, teoria valorii). Studiul se încheie cu o expunere a însemnătății filosofiei pentru pedagogie.

Un al doilea studiu al lui Külpe, reținut în Antologie, este *Sarcina și principiile logicii*, respectiv capitolul I

⁹ Opere principale: *Grundriss der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt*, 1893.— *Einleitung in die Philosophie*, 1895.— *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1902.— *Immanuel Kant*, 1907.— *Die Realisierung*, vol. I, 1912, vol. II, 1920, vol. III, 1923.— *Die Ethik und der Krieg*, 1915.— *Grundlagen der Aesthetik*, 1921.

din volumul *Conferințe despre logică*⁹, care reprezintă o aplicare a concepției filosofice a lui Külpe în cazul unei discipline filosofice speciale. Autorul analizează pe rînd: poziția logicii ca parte a unei teorii a științei, principiile fundamentale ale independenței obiectelor și conceptelor față de reprezentare, principiile fundamentale ale adevărului, premisele de bază ale corectitudinii.

Ambele studii oferă o perspectivă lămuritoare asupra concepțiilor acestui gînditor neokantian de primă importanță.

KARL GROOS (1861---1946), profesor la Giessen, Basel și Tübingen și-a dedicat cea mai mare parte a activității sale pedagogiei, psihologiei și esteticii. A cercetat îndeaproape arta jocului, structura logică a acestuia în lumea umană și animală.

În filosofia sa, Karl Groos admite existența unei spațialități reale în sine care acționează asupra părții discrete a existenței — materia — ca un continuu metafizic orientator și ordonator. Acest continuu este, de asemenea, o forță care determină schimbările temporale.

După Groos, esența internă a conținutului spațio-temporal este sufletul, — o esență spațială, dar imaterială. Există și un suflet al lumii, corespunzînd spațiului total.

Marea faimă a lui Groos este datorată mai ales teoriei sale asupra semnificației jocului infantil, pe care îl consideră un exercițiu pregătitor pentru viață. Acest exercițiu este cu atît mai lung cu cît animalul în chestiune se află pe o treaptă mai înaltă pe scara zoologică, pentru că el trebuie să se pregătească pentru o activitate mai complexă ca adult. Teoria jocului elaborată de Groos a avut o importanță deosebită pentru psihologia vîrstei evolutive și pentru pedagogie.

Ca estetician, Groos aparține unei orientări denunțate de el psihologică și care a avut o mare răspîndire la începutul secolului, mai ales în Germania.

La baza acestei orientări în estetică se află o psihologie a gustului estetic și a activității estetice, care își

⁹ *Vorlesungen über Logik*, 1923.

propune analizarea stărilor estetice ale sufletului, clasificarea și explicarea lor potrivit legilor vieții.

Conform concepției estetice a lui Groos, arta este un produs al jocului, al unui surplus de energie, dar se deosebește de acesta fiind bazată în primul rînd pe contemplare și pe faptul că este un spectacol în sensul cel mai larg al cuvîntului¹⁰.

¹⁰ Opere principale: *Einleitung in die Aesthetik*, 1892.— *Die Spiele der Thiere*, 1896, ed. 3, 1930.— *Die Spiele der Menschen*, 1899.— *Der ästhetische Genuss*, 1902.— *Das Seelenleben des Kindes*, 1908.— *Der Lebenswert des Spielens*, 1910.— *Das Spiel*, 1922.— *Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie*, 1924.— *Psychologische Anmerkungen zu Kants Phänomenalismus*, 1925.— *Sicherung der Erkenntnis*, 1927.— *Seele, Welt und Gott*, 1925 (postumă).

METAFIZICA CRITICĂ

1. OTTO LIEBMANN

2. FRIEDRICH PAULSEN

DIE HAUPTLEHRE UND DER HAUPTFEHLER*

DOCTRINA PRINCIPALĂ ȘI PRINCIPALA EROARE A LUI KANT

Multe judecăți sînt admise din obișnuință sau sînt legate prin înclinare; dar, fiindcă nu le precedă nici o reflexie sau cel puțin nu le urmează pentru a le critica, ele sînt considerate ca judecăți care-și au originea în intelect.

Kants, *Kritik d. reinen Vernunft*, ed. 1, p. 260¹

Sarcina noastră este să separăm adevăratul conținut al doctrinei kantiene de ceea ce este numai zgură plină de substanțe străine. În acest scop este necesar în primul rînd să reamintim punctele principale ale raționamentului său în continuitatea sa logică; și de aceea trebuie să cerem cititorului îngăduința de a-i înfățișa încă o dată, în puține cuvinte, lucruri demult cunoscute. Să ne plasăm deci fără întârziere în *medias res***, așa cum se procedează în metoda epică! Doctrina principală, chintesența criticii rațiunii pure este următoarea:

„Întreaga noastră reprezentare constă în intuiere, orice reprezentare este intuitivă sau abstractă. Orice intuiere are însă loc în spațiu și timp și nu poate avea loc în afara lor. Apoi, în primul rînd, orice gîndire nu se poate petrece în sine (ca funcție a subiectului inteligent) decît în timp și, în afară de aceasta, se referă întotdeauna la ceea ce este dat în intuiție (așadar în spațiu și timp). Prin urmare spațiul și timpul sînt forme și condiții ale oricărei reprezentări“.

Spațiul și timpul nu sînt abstrase din intuiției, deoarece, dimpotrivă, ele trebuie să fie prezente, pentru ca în general o oarecare intuiție să fie subiectiv și obiectiv posibilă. De aceea, în gîndire, putem înlătura, ca neexistînd, din spațiu și timp tot ce există acolo, dar nu putem înlătura în nici un chip spațiul și timpul înseși; căci

* Capitolul I din volumul *Kant und die Epigonen*, Berlin, Reuther & Richard, 1912, pp. 18—68.

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și Elena Morsac, Ed. Științifică, București, 1969, p. 261.

** În miezul lucrurilor.

odată cu ele ar fi înlăturate nu numai lumea empirică ci, în același timp, și eul nostru, gândit ca inexistent de către el însuși, ceea ce este cu neputință². În afară de

² Herbart susține (*Die Psychologie als Wissenschaft* etc., § 144), că argumentul lui Kant s-ar sprijini pe eroarea numită *quaternio terminorum** — împătrirea termenilor. Și anume Kant ar conchide după cum urmează:

Ceea ce ne învață experiența nu cuprinde niciodată nota necesității.

Spațiul și timpul sint reprezentări necesare.

Prin urmare spațiul și timpul nu sint obținute din experiență.

Aici însă „necesar“ are o altă semnificație în fiecare din ambele premise. Căci spațiul și timpul nu sint necesare numai în măsura în care nu ar putea fi gândite ca inexistente; acest lucru ar proveni însă numai din aceea că ele fac în prealabil posibilă lumea corporală, care este reală pentru noi, și pentru că acel ceva care este condiția posibilității unui *real* trebuie să ni-l reprezentăm întotdeauna ca necesar. De aceea însă premisa majoră ar fi falsă; căci în acest sens *experiența* ne învață, fără îndoială, și lucruri *necesare*. — La aceasta trebuie să răspundem: 1) Nu *experiența* ne învață să *declaram drept necesare* condițiile posibilității unui lucru recunoscut de noi ca *real*, ci pretindem aceasta potrivit legilor subiective ale gândirii. 2) Spațiul și timpul sint reprezentări *necesare* nu numai pentru că fără ele *lumea corporală* nu ar fi cu putință, ci, înainte de toate, fără ele propria noastră inteligență, subiectul cunoașterii, propriul meu eu, nu ar fi posibile. Nu numai că fără spațiu și timp nu ne putem reprezenta *nimic*, dar însăși reprezentarea nu ar fi posibilă; spațiul și timpul sint permanent *prezente* în orice activitate intelectuală (*geistig*) ș.a.m.d. Pe scurt, dacă vrem să concentrăm argumentația kantiană sub forma unui silogism, acesta ar suna după cum urmează:

Orice lucru pe care nu-l pot gândi ca absent din subiectul cunoașterii fără a nimici acest subiect însuși este esențial pentru subiect, adică *a priori*.

Nu pot gândi spațiul și timpul ca absente din subiectul cunoașterii, fără ca totdeauna să-l nimicesc pe acesta însuși.

Prin urmare... etc.

Dacă, nu de mult, v. Kirchmann (*Philos. des Wissens*, vol. I, pp. 418—420) atacă toată această teorie, iar H. Lotze (*Mikrokosmos*, vol. III, p. 485) nu este mulțumit măcar cu dovezile; trimitem numai la un singur argument, cel care poate fi găsit la pp. 24 și 31 ale *Criticii rațiunii pure*, ed. a XI-a. Chiar numai acesta risipește orice îndoială.

* Împătrirea termenilor; eroare logică constind în introducerea în raționament, prin echivocarea unui termen parțial — termenul mediu —, a patru concepte în locul celor trei termeni, ajungându-se astfel la o concluzie falsă. (Nota trad.).

aceasta în teoremele matematicii vorbim numai despre definiții ale spațiului și timpului pe care nu le-am obținut din experiență (nu le-am cunoscut *a posteriori*)*, ci, dimpotrivă, le declarăm, independent de ea, numai datorită legilor intelectului nostru (*a priori*)**, drept incontestabil certe, adică absolut *generale* și *necesare*. În sfârșit spațiul și timpul nu sînt reprezentări discursive, ci intuitive; căci ele nu se raportează la reprezentările care le sînt logic superioare (diversele spații și timpuri) ca în cazul speciei față de gen. ci ca întregul față de părți.

Prin urmare spațiul și timpul sînt intuiții pure a priori (funcțiuni ale intelectului).

Spațiul și timpul sînt însă necesare numai în măsura în care „sînt condiții ale posibilității oricărei experiențe interne și externe“. Dacă facem abstracție de experiență și de reprezentare în general, spațiul și timpul sînt *ni-mic*, cu alte cuvinte *spațiul și timpul au o realitate empirică și o idealitate transcendentă*.

Acesta este conținutul „*esteticii transcendente*“ care cuprinde baza propriu-zisă a filosofiei kantiene și ceea ce este cu adevărat nou și creator de epocă în ea. — În ceea ce privește conținutul „*analiticii transcendente*“, ca primă parte a logicii tradiționale“, care urmează acum, trebuie să observăm că tabla categoriilor, precum și multe altele au nevoie și sînt susceptibile de o importantă simplificare. Fără a ne angaja, din acest motiv, în amănuntele neesențiale ale acestui capitol redăm numai ceea ce este esențial și general:

Diversitatea elementelor experienței date în spațiu și timp (materialul reprezentării) poate să devină efectiv experiență sau să apară în conștiință ca o lume coerentă de obiecte concrete numai pentru că aceste elemente sînt îmbinate cu ajutorul anumitor sinteze ale intelectului nostru (categoriile). Aceste sinteze nu le-am putut ob-

* „Din ceea ce urmează“; după cercetarea faptelor, după experiență. La Imm. Kant: cunoștințele provenite din experiență, în opoziție cu cunoștințele *a priori* (Nota trad.).

** „Din ceea ce precedă“; cunoștințele care, din punct de vedere gnoseologic, nu provin din experiența nemijlocită și pentru explicarea cărora simpla experiență nu este suficientă. La Imm. Kant: toate ideile sau cunoștințele anterioare oricărei experiențe, în opoziție cu cunoștințele *a posteriori* (Nota trad.).

ține din experiență așa cum pe bună dreptate a observat Hume, deoarece ea nu furnizează doar o multitudine de impresii date de simțul (intern și extern) numai *după* și *alături*, dar niciodată *coerența necesară* a acestora. *Așadar categoriile, ca și spațiul și timpul, sînt funcțiuni ale subiectului cunoscător*³, adică *reprezentări necesare a priori*. Și deoarece nu pot fi gîndite decît în lăuntrul spațiului și timpului, ele se referă numai la obiecte spațiale și temporale, adică sînt valabile numai în intelectul nostru⁴.

Așadar, are loc fără nici o îndoială următoarea relație reciprocă:

1. *Intelectul nostru cunoaște ca obiect numai elementele date de experiență în spațiu și timp, imbinat cu ajutorul categoriilor*⁵.

2. *Orice, care este dat în spațiu și timp, adică orice asupra căruia pot fi aplicate categoriile, are valabilitate numai în raport cu intelectul și prin urmare, independent de acesta nu este decît nimic*⁶.

În consecință, situația este următoarea:

Lumea senzorială externă a lucrurilor corporale precum și lumea internă a însușirilor și activităților noastre spirituale (așadar obiectul experienței interne și externe, adică tot ceea ce este dat în spațiu și timp) nu este în nici un caz privată de existența și realitatea ei (de realitatea empirică); dimpotrivă, ea există cu tot atîta certitudine cum exist și eu, subiectul actului de reprezentare⁷. Dar tot atît de sigur ca acest fapt este și acela că, dacă înlătur acest subiect cu funcțiile sale intelectuale (spațiul, timpul și categoriile), dispăre în ace-

³ *Krit.d.r.V.*, p. 253. Cităm întotdeauna *prima* ediție. Traducerea N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 254—255.

⁴ *Ibid.*, p. 246, *passim*. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 249.

⁵ Pp. 48—49, 246, 253. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 84—86, 249, 254—255.

⁶ P. 42. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 81—82. Comp. *Prolegomena*, 1783, p. 62. Traducerea românească: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, a lui Mihail Antoniadă, București, Ed. „Cultura Națională”, 1924, p. 63.

⁷ *Krit.d.r.V.*, pp. 370—371, 378. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 342—344, 347—348.

lași timp și lumea spirituală și materială, deoarece ea nu poate exista decât în și prin formele intelectului⁸. Aceasta înseamnă așadar: subiectul și obiectul cunoașterii sînt într-o corelație reciprocă atît de strînsă, de necesară, prin acele forme transcendente, comune, ale existenței lor, încît ele nu pot subzista decât împreună, fiind corelate necesare care se mențin și cad împreună.— Dar pentru că eu, subiectul cunoscător, nu sînt suveran al acestor doi factori inseparabili a ceea ce este reprezentat realmente, adică lumea empiric reală, ci sînt închis pentru veșnicie în limitele intelectului meu subiectiv și coincid pînă la identitate cu acest factor, exprim dependența ambilor factori ai cunoașterii, astfel încît atribui lumii empirice (obiectului experienței), în pofida existenței sale de fapt (a realității ei empirice), o dependență necondiționată de existența concretă (*Dasein*) a intelectului uman (idealitate transcendentală)⁹.

Urmărind cu cea mai încordată atenție această stranie înșiruire de idei, găsim totul atît de felurit dezvoltat, cu o consecvență atît de precisă, atît de inflexibilă, cu o claritate atît de profundă a gândirii, încît ne simțim așa cum s-a simțit lumea după descoperirile lui Columb și ale lui Copernic. Din idealitatea transcendentală a spațiului și timpului și din limitarea categoriilor la datele experienței date în acestea [în spațiu și timp] urmează dependența fără excepție a lumii realizate (*wirklich*), empiric-reale, de subiectul cunoscător și invers. Punctul de vedere al unui idealism transcendental, care include *de facto** realismul empiric, este expus cu o perfectă consecvență logică; și pînă aici filosofia kantiană nu poate fi combătută. Ce-i drept, pentru a obține aurul curat al adevărului, am înlăturat și am aruncat, chiar pe drumul urmat pînă acum, multă zgură falsă. Din cauza acestui fapt am aplicat un procedeu arbitrar, în măsura în care cu prilejul acestei separări am despărțit idei care la Kant sînt unite. Nu am urmărit decât adevărul și am întors spatele neadevărului.— Acum trebuie

⁸ *Ibidem*, p. 383. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 350.

⁹ Pp. 371, 378. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 343, 347—348.

* De fapt, în adevăr.

să scoatem la iveală acea inconsecvență, care, în timp ce în prezentarea noastră am lăsat-o la o parte, la Kant este amalgamată cu adevărul, încă aproape de la început. Această nefericită inconsecvență al cărei răsunet simultan supără atât de mult încă de la primele acorduri ale criticismului, crește în cele din urmă pînă la o disonanță tipătoare, cu neputință de îndurat, astfel încît nimicește de-a dreptul impresia întregului, în sine profundă și grandioasă. Va fi sarcina noastră să dăm în vileag și să smulgem din rădăcini această eroare regretabilă, dar și să arătăm condițiile din care ea a putut să rezulte.

Se știa încă de mult că Imm. Kant nu a rămas cu totul fidel doctrinei sale originare. Toată lumea a început să ia în considerare acest fapt, din momentul în care Arthur Schopenhauer a scos în evidență cu exactitate diferența dintre *ediția întâi* a *Criticii rațiunii pure* și toate celelalte, Rosenkranz a înfățișat-o publicului în ediția sinoptică, iar Kuno Fischer a analizat-o cu multă limpezime și frumusețe¹⁰. Dacă însă în deducția modificată a categoriilor și în critica cîrpăcită a idealismului¹¹, începînd cu ediția a doua se află fără îndoială o infidelitate a lui Kant față de sine însuși, totuși pînă acum aproape s-a trecut cu vederea că un lucru cu mult mai rău se află ascuns, ca un vierme în fruct, chiar în *prima formă* a doctrinei kantiene. A pătruns cînd el a făcut concesiile filosofiei dogmatice, punînd astfel sub semnul întrebării existența propriei sale filosofii. În general, inconsecvența aceasta constă în următoarele: în timp ce din estetica transcendențială și din faptul scos în evidență și repetat de multe ori de Kant însuși că intelectul teoretic nu poate cunoaște decît numai înlăuntrul formelor sale de cunoaștere ori prin intermediul funcțiunilor sale, și că ceva care ar exista în afara acestora și independent de ele nici nu i se poate ivi în minte, *urmează cu necesitate* că nu ne putem în nici un fel reprezenta

¹⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. III, p. 515. — Kuno Fischer *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. III, Vorrede, pp. XIV, 278. — Comp. Dr. F. Ueberweg, *De priore et posteriore forma Kant*, crit. raț. pur. Commentatio Berol., 1861.

¹¹ Kant's *K.d.r.V.*, ed. II, p. 274. Trad. N. Bagdasar și E. Moiusuc, p. 233.

și nici măcar nu putem gândi ceva în afara spațiului și în afara timpului. Kant consimte din capul locului să recunoască un asemenea obiect emancipat de formele de cunoaștere, deci irațional, ceea ce înseamnă să-ți reprezinti ceva ce nu poate fi reprezentat — un fier lemnos. El face acest lucru *gradatim** printr-o succesiune de trepte al cărei studiu este tot atît de interesant, pe cît este de folositor pentru soluționarea problemei noastre.

În primul rînd el numește diversitatea de date ale experienței interne și externe date în spațiu și timp: *fenomene*.--- Cum ajunge la acest lucru? Ce îl îndreptățește să o facă? Lumii îi este îngăduit și trebuie să nu admită acest titlu; căci prin el își pierde demnitatea, realitatea empirică ce i se acordă, adică existența. În titlul „fenomen“ s-ar afla evident ideea că ceva trebuie presupus, *ceea ce apare* — și anume ca lume empirică. Dar dacă tot ceea ce este dat în spațiu și timp ar fi „fenomen“, ar fi necesar ca ceea ce apare, așa-zisul substrat al fenomenului, să *nu* fie în spațiu și timp. Deoarece însă spațiul și timpul sînt forme necesare ale intelectului, acest ceva nici nu ar putea fi conceput de către el, de către intelectul nostru, care, deci, nici nu ar putea vorbi despre un asemenea ceva. Ceva aflat în afara spațiului și timpului este o dată pentru totdeauna — o *absurditate*. Așadar chiar dacă lumea spațial-temporală ar fi numai „fenomen“, *pentru intelect ea nu ar fi*, fiindcă acesta pur și simplu nu este în stare să compare lumea în spațiu și timp cu altceva, tocmai pentru că *ea este totul*. Prin urmare ea nu poate fi intitulată „fenomen“.

Să constatăm acest lucru și să mergem mai departe!

Încă în estetica transcendențială întîlnim consecința mai îndepărtată a acestui $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ **. Anume, aici apare la timpul potrivit un „lucru în sine“ care „s-ar putea afla la baza fenomenelor“¹². Acesta ar fi tocmai substratul extraspațial și extratemporal al lumii, a cărui sosire iminentă ne era abia șoptit vestită în titlul nejustificat de „fenomen“.

* În mod treptat.

** Prima eroare.

¹² P. 49; trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 85—86.

„Să căutați a înțelege mai adânc, oricum
Ce-n creierul uman nu intră nicidecum¹³.”

Despre acest supliment de prisos se spune la p. 286 și 290: „ar fi problematic, ba chiar ar fi ceva, despre care nu am putea spune nici că ar fi posibil, nici că ar fi imposibil”¹⁴. Acum aș vrea într-adevăr să știu, cum se poate în general vorbi despre un lucru când nu ești nici măcar lămurit de posibilitatea sau imposibilitatea acestuia. Spus pe șleau, acesta este un ceva problematic lipsit de conținut, despre care nu putem ști nimic, așadar numai o frază obscură despre simplul, onestul „nimic”.

Nepăsător față de toate acestea, el vorbește la p. 358¹⁵ despre „lucrul în sine” ca despre cel „care se află” la baza fenomenului, iar la p. 538¹⁶ ca despre cel care „trebuie să se afle la bază”. — Vedem așadar cum acest venetic, tolerat la început numai cu indulgență, are neobrăzarea să pătrundă cu forța chiar în față, ieșind din sfera valabilității *problematică* și să treacă prin cea *asertorică*, pentru a ajunge la cea *apodictică*!¹⁷.

În *Prolegomene* și în scrierile ulterioare această existență necesară a „lucrului în sine” este presupusă ca fapt cunoscut care depășește orice posibilitate de a fi pus la îndoială. (*Prolegom.*, pp. 104, 141)¹⁸. Dar pentru a pune vîrf la toate se declară în cele din urmă că se ajunge la „o absurditate, dacă nu vrem să recunoaștem lucrurile în sine” (p. 163)¹⁹. — Aceasta este într-adevăr culmea:

¹³ J. W. Goethe, *Faust*, I. Trad. Lucian Blaga, Ed. pt. Lit., București, 1968, p. 92. (Nota trad.).

¹⁴ Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, pp. 276, 279.

¹⁵ Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 329.

¹⁶ *Idem*, p. 444.

¹⁷ Acesta este locul (p. 539) — trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 445, unde Kant devine cu toată claritatea *transcendent*, prin faptul că aplică categoria cauzalității, care totuși după propria și foarte corectă sa afirmație poate fi folosită numai în legătură cu obiecte spațiale și temporale, la acel de neimaginat, suprasenzorial „lucru în sine” sau noumen. Acesta este gravul precedent care va duce la multe necazuri.

¹⁸ *Prolegomene*...; trad. M. Antoniadă, pp. 102, 136.

¹⁹ *Idem*, p. 155.

parazitul a ajuns indispensabil. *Honny soit qui mal y pense!**

Prin aceasta însă *criticismul* este, de fapt, dus la groapă, *dogmatismul* triumfă. Ei bine, să ne gândim acum că același om face între timp afirmații, ca: „În *simplul concept* despre un lucru nu se poate găsi absolut nici un caracter al existenței lui²⁰. (Dar oare nu cumva în *ne-concept?*) În afară de aceasta: „nu putem doar simți în afara noastră, ci numai în noi înșine, și de aceea întreaga conștiință de sine nu oferă decît numai propriile noastre determinări“²¹. Ba chiar asemenea determinări rămîn, în ediția a doua și în cele următoare, *toto coelo*** opuse. Toate acestea s-ar putea numi, cu o căutătură piezișă și ironică, „antinomia rațiunii kantiene“.

În acest fel este pusă în lumină, ca fapt, inconsecvența clară, nudă. Dacă am fi răutăcioși sau adversari ai lui Kant, am închide aici dosarul cu un *sapienti sat!**** și am lăsa căruța împotmolită în mocirlă. Deoarece însă prețuim și recunoaștem cu o sinceră venerație tot ce este mare, nobil și adevărat în doctrina maestrului și pentru că am început această întreagă cercetare nu pentru a-l prezenta critic, ci pentru ca prin mijlocirea principiilor sale corect înțelese și prin idei dezvoltate cu deplină consecvență să înțelegem sistemele urmașilor săi și să găsim astfel calea promovării în continuare a științei, nu ne putem mulțumi cu această stare a lucrurilor, ci ne punem în primul rînd următoarea întrebare:

Ce imbold l-a determinat pe Kant să comită această greșală atît de evidentă? Cum ajunge el să includă un „lucru în sine“ în filosofia sa, care totuși nu lasă nici un loc liber pentru un asemenea lucru? Căci pretindem pur și simplu o explicație cum a putut un asemenea

* Să-i fie rușine celui ce gîndește rău despre asta! Deviza unui ordin de cavaleri englezi instituit prin 1348 de către regele Eduard al III-lea. Are ca șef pe suveran și 26 de membri. Cu valerii poartă insigna ordinului la genunchiul stîng, iar regina pe braț. (Nota trad.).

²⁰ P. 255. Edit. a II-a, p. 272. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 231.

²¹ P. 378. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 347.

** Ca de la pămînt la cer.

*** Celui înțelept îi ajunge!

maestru în domeniul gîndirii să lase să se furișeze o eroare atît de ușor (după cît se pare) de evitat. Răspunsul la această întrebare va fi un fel de deducere a lucrului în sine; nu una obiectivă (în care s-ar dovedi valabilitatea acestui concept), ci una subiectivă (în care se expune posibilitatea și felul în care a putut apărea o asemenea idee în acest sistem). O astfel de deducție, care în esență se aseamănă cu o explicație astronomică a unei eclipse prin calculul constelației dominante, poate porni din diverse puncte. Ea poate proceda fie psihologic, indicînd condițiile din spiritul uman din cauza cărora acesta a putut ajunge la eroarea menționată; sau ea pune în evidență din punct de vedere istoric, în legătură cu procesul anterior de dezvoltare a filosofiei acele sisteme ale doctrinelor premergătoare care apar ca precedente, strămoși sau înaintași ai „lucrului în sine“. Primul procedeu ar putea fi numit o biografie, al doilea o genealogie, sau încă, primul o deducție *a priori*, al doilea o deducție *a posteriori* a „lucrului în sine“.

Este evident că amîndouă aceste moduri de cercetare nu pot sta unul lîngă celălalt fără nici o relație între ele, ci se completează, se condiționează și se explică reciproc în mod intern, și că de aceea deducția va fi desăvîrșită numai dacă le vom lua în considerare pe amîndouă; și așa vom și proceda. Dar dacă, cu toată corelația lor, vom separa aceste două considerări, abordînd-o mai întîi pe cea istorică și lăsînd-o la urmă, după alte cercetări intermediare, pe cea psihologică, motivul este că, potrivit convingerii noastre, însuși Kant era conștient de cea dintîi, dar nu de cea de-a doua, precum și pentru că această din urmă considerare care pătrunde mai adînc va cuprinde totdeodată și părerea noastră definitivă, obiectivă, asupra întregii chestiuni.

Abordînd această deducție istorică ne vedem siliți să cercetăm în continuare; căci dorim înainte de orice să fim convingători, ceea ce în cazul de față nu este cu putință fără a intra în detalii.

Orice filosofie este prin însăși esența ei o luare în considerare a lumii ca întreg, — a lumii sub aspectul ei material și spiritual; obiectul ei este cosmosul, și anume macrocosmosul, pe care îl extindem mult peste toate stelele fixe și peste toate nebuloasele, și microcosmosul

din propriul eu, pe care îl urmărim pînă în regiunea obscură a întrezăririlor și simțirilor: „pragul conștiinței“, așa cum l-a denumit Herbart, „*petites perceptions*“*, cum le-a denumit Leibnitz. Oricît de diferite ar fi sistemele care apar succesiv sau concomitent ale gînditorilor și ale tuturor popoarelor în principiile și concluziile lor, toate tratează acest obiect. Filosofia nu vrea să preia pasiv obiectul cunoașterii și reprezentării, să se lase constrînsă, așa cum face inteligența obișnuită a omului; ea vrea să-l cuprindă cu mintea, să se răfuiească cu el și abia apoi să-l recunoască valabil, ca fiind înțeles. Și la fel ca scopul general, ideea, tot așa și mijlocul, organonul, este într-un anumit sens comun tuturor filosofilor. Care este acest mijloc? Cum încearcă filosofia să-și atingă scopul, reproducerea comprehensivă a cosmosului? Și poetul, pictorul, compozitorul pătrund în profunzimile naturii și ale sufletului omenesc și le înțeleg pe amîndouă, reproducîndu-le. Cum se deosebește înțelegerea artistului de cea a filosofului? Care este diferența specifică între comprehensiunea artistului și cea a filosofului? — Accastă diferență este hotărîtoare.

Artistul își sesizează obiectul în fantezie și îl reproduce ca *frumos intuitiv*; filosoful îl sesizează în rațiune și îl gîndește ca *adevăr abstract*. Cel ce nu poate să se oprească la multitudinea de lucruri individuale, senzoriale, ce ne este impusă, acceptîndu-le ca izolate, ci, împins de nevoia de cunoaștere, caută unitatea în multiplicitate, condiționarea condiționatului, cosmosul în natură, acela filosofează. Dar acest lucru nu este posibil decît prin formarea de reprezentări generale. Pentru a le forma trebuie să nu iau în considerare ceea ce nu este similar la un număr de obiecte, adică ceea ce este relativ indiferent, să *abstrag*. *Reprezentarea abstractă* este mijlocul, organonul cunoașterii filosofice, în opoziție cu cunoașterea *intuitivă a artistului*.

Prin urmare așa au încercat diverșii filosofi să ajungă mai aproape de esența sau de temeiul lumii pe calea gîndirii abstracte. Fie că pornesc, ca empiriști, de la datele materiale ale experienței, fie, ca raționaliști, de la datele spirituale ale acesteia, ei urmăresc acest scop, cu

* „Micile percepții“.

acest mijloc. Dar nu numai *scopul* și *mijlocul*, ci și (ceea ce poate părea mai surprinzător) *rezultatele* tuturor diferitelor sisteme, cu toate marile lor deosebiri, ajung să fie de acord într-o *delimitare esențială*; și tocmai acest lucru este important pentru noi.— Căci chiar dacă pornesc de la principii oricît de diferite să caute pe căi oricît de deosebite temeiul lumii, ajung cu toții la un *punct unde gîndirea încetează*; ei dau peste ceva foarte general de natură spirituală sau materială, despre care spun că nu mai poate fi cercetat mai departe, declarîndu-l astfel drept cauza ultimă sau esența cea mai intimă a lumii. La această ultimă esență sau cauză primordială se reduce într-un oarecare fel, sau se deduce din ea, întreaga diversitate a lumii; iar apoi — cade cortina. Fie că acest ceva ultim și maxim este elementul lichid, cum crede Thales, sau substanța, cum susține Spinoza, ori cum vrea Hegel, dialectica spiritului absolut, — tocmai acest lucru este comun tuturor, faptul că se opresc la acest ceva de maximă generalitate, nu-l analizează mai departe și vor să explice *totul* numai din acest *unul*. Chiar acei filosofi care, ca Democrit, Leibnitz și Herbart nu găsesc cauza primordială într-o unitate, ci într-o pluralitate, sînt de acord cu aceia prin faptul că se opresc la o asemenea cauză primordială (constituită dintr-o pluralitate).— Dacă li se recunoaște respectiva lor cauză primordială, tot ce este în lume poate fi explicat extrem de riguros și consecvent și însuși Totul poate fi extras foarte frumos și reconfortant din ea. Rațiunea și-a făcut datoria, rațiunea poate să ațipească. Dar, din păcate, toate acestea nu înseamnă nimic! Căci se găsesc întotdeauna curioși care pun întrebări, cărora le-ar plăcea să știe și mai mult, care nu vor să recunoască acea cauză primordială drept ultima și sînt chiar atît de malițioși încît numesc rațiunea ațipită *ratio ignava** iar cauza primordială *asylum ignorantiae***.

De obicei se găsesc foarte curînd și persoanele respective care să dea răspunsuri celor ce întreabă și să reducă acel ceva general, socotit pînă de curînd cauză primordială, la ceva și mai general, considerînd că au găsit

* Rațiunea leneșă.

** Adăpostul neștiinței.

acolo cauza și mai profundă, și pot acum să se odihnească și ei pe cununa lor de lauri. Bineînțeles au uitat să menționeze cu acest prilej că au *extins* numai limita, nu au *anulat-o*, și că deci câștigul este cu totul relativ, astfel încît cunoscutul proces al întrebării și răspunsului urmează să se repete foarte curînd.— Acest lucru este valabil, după cum am spus, în același fel pentru toate direcțiile filosofiei, pentru idealismul transcendent, ca și pentru materialism. De exemplu, acesta din urmă își consideră doctrina foarte plauzibilă, pentru că el pornește de la *materie*, ca fiind baza cea mai solidă, pe care fiecare o poate apuca cu mîinile. Dar cineva nu trebuie decît să întrebe: „Bine, dar ce este materia?” și s-a și terminat cu înțelepciunea aceluia; pentru că se constată că el nu cunoaște întotdeauna decît *predicate*, așadar calitățile sensoriale ale acestuia în timp ce subiectul: *materia*, care trebuie să se afle la baza tuturor percepțiilor cunoscute, ca *ἐμπειρίον**, nu este de fapt nimic altceva decît o cauză primordială cu desăvîrșire necunoscută, un concept gol, cu totul relativ, pe scurt o nucă scacă.

Iar, în timp ce acest proces se repeta iarăși și iarăși în procesul evoluției filosofiei, rațiunea umană semăna în general cu copilul căruia i-ar plăcea să alerge prin curcubeu, străbătîndu-l, și care se miră că această treabă pur și simplu nu-i reușește. Se naștea în fapt impresia (cum pe bună dreptate observă Jacobi) că „adevărul în loc să vină în întîmpinarea omului, fuge de el”²². Uimiți de acest fenomen, se ivesc, ca urmare, din cînd în cînd, oameni (scepticii) care vor să aducă filosofia la realitate spunînd că nu-și va ajunge niciodată scopul. Aceștia seamănă cu cei care spun copilului: „curcubeul este prea departe!”. -- Desigur, la aceste vorbe copilul va renunța la eforturile sale, dar nu va fi convins de imposibilitatea de a-și realiza planul. Mai curînd ar fi convins dacă cineva competent l-ar învăța că fenomenul multicolor nu este ceva consistent, nu este un arc fixat pe bolta cerească, ci un reflex al razelor soarelui în picăturile de ploaie în partea ce le stă în față, prin urmare trebuie să fugă întotdeauna de noi atît timp cît perdeaua ploii plu-

* Materie monle.

²² F. H. Jacobi, *David Hume* etc. *Ein Gespräch.*, 1787, p. 79.

tește în fața ochilor noștri, iar soarele se află în *spatele* nostru etc. La o asemenea instruire un copil inteligent ar renunța la eforturile sale zadarnice deoarece ar recunoaște că sînt necugetate și fără rezultat și că lucrul spre care năzuiește este cu totul altceva decît ceea ce este considerat a fi, adică nimic consistent, palpabil, ci numai o relație vizibilă.— S-a găsit un asemenea om cu judecată, avînd puterea de a instrui spiritul uman care filosofează, dar din păcate nu l-a instruit decît parțial și de aceea nu a nimicit nechibzuința cu desăvîrșire, deși ne-a împărtășit o bună parte, învrednicindu-se astfel de recunoștința noastră, din adevărul veritabil. Acest bărbat este Immanuel Kant.

Inițial, Kant a avut de-a face cu filosofia Leibniz-wolfiană. Și în aceasta se află, ca în toate celelalte anterioare, un asemenea element ultim și de maximă generalitate care nu mai este dovedit. Ea îl tratează pe premisele logicii în „Ontologie” și îl numește „lucru” (*ens*). Îndreptîndu-se, în învățătura sa, mai întîi spre Leibniz-wolfieni, Kant a fost obligat, în mod firesc, pentru a putea fi înțeles de aceștia, să le vorbească limba, a fost de asemenea obligat (și anume în principal) să trateze „lucrul”. Deoarece însă, potrivit principiilor sale, trebuia să declare totul și fiecare obiect al cunoașterii drept un corelat al subiectului, iar partizanii filosofiei wolfiene nu înțelegeau prin „lucru” un asemenea corelat, ci ceva cu totul independent, general, dar și cu desăvîrșire gol, l-a numit „lucru în sine” pentru a exprima astfel această pretinsă independență și față de subiectul cunoașterii și formele generale și necesare ale acestuia. Astfel, la început, el n-a făcut decît să *tolereze* acest concept didactic, ca unul ce era străin de filosofia sa. Dar după ce și-a epuizat în prima schiță a marilor sale idei acea cutezanță a gândirii, care nu se teme să apară paradoxală spunînd ceva ce contrazice pe față opinia generală ca apoi să triumfe totuși, îngăduie deocamdată „lucrului în sine” numai să păsească pe lîngă el pentru ca mai apoi (așa cum am văzut la pp. 13 și 14)* să-i acorde o importanță

* Paginile ediției germane (N. red.).

din ce în ce mai mare, în loc să-l repudieze și să-l uite potrivit vorbeii lui Seneca:

*Etiam oblivisci interdum expedit**

În loc de aceasta el nu face decît să-l elimine, cu o inconsecvență crescîndă, din formele intelectului nostru (spațiu, timp și categorii) și cade astfel în contradicția de a reprezenta ceva ce nu poate fi reprezentat. Conceptul sau mai degrabă neconceptul este fixat acum prin cuvînt și ajunge să fie primit — el, fierul lemnos — de dragul dogmaticului lipsit de inițiativă, cu din ce în ce mai multă bunăvoință, pînă cînd, devenind în cele din urmă indispensabil, obține valabilitate apodictică. Kant a făcut ultimul, extremul pas, a renegat adevăratul criticism, așa cum a făcut Galilei cu sistemul solar copernican. Căci prin „lucrul în sine“ nu numai că a admis în doctrina sa un concept fals, inconceptibil, ci și a pus sub semnul întrebării înțelegerea obținută în estetica transcendențială, a caracterului general și necesar, adică aprioritatea formelor tuturor intuițiilor, spațiul și timpul, care era tocmai ideea epocală a minunatei sale concepții despre lume. Astfel, el abandonează din nou cea mai însemnată idee a sa și confirmă spusele lui Demostene: *πολλάκις δοκεῖ τὸ φυλάεαι τὰ γὰρ τοῦ κτήσασθαι καλεπώτερον εἶναι*²³.

Tot ce spune el acum despre neconceptul introdus prin contrabandă este obscur și contradictoriu. Cînd este „nici posibil, nici imposibil“, cînd „trebuie să fie gîndit“, cînd este „un X, despre care nu se poate spune nimic“ etc. Chiar din acest mod de exprimare șovăielnic, neclar, se poate trage concluzia că în acest punct conștiința lui Kant nu este curată, căci:

*Ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement***

Boileau.

Acum însă trebuie să-l poarte ca pe o coadă dogmatică pusă pe cap, care-l stînjenește și despre care discută

* Chiar uitat, îl folosește din cînd în cînd.

²³ Dem., *Olynth.*, I, 23: „Adeseori se pare că este mai greu să păstrezi bunurile decît să le dobîndești.“

** Un lucru bine gîndit se exprimă deslușit (Boileau, *Artă poetică*).

mereu în contradictoriu, dar care nu poate fi îndepărtată prin dispute,

Se dă spre dreapta, se dă spre stînga,
Coadă i se bălăbăne pe spate²⁴.

Și cu toate acestea, nici unul dintre succesorii lui Kant n-a recunoscut că acest „lucru în sine“ este o picătură de sînge străină în criticism²⁵ care, în condițiile dezvoltării consecvente a principiilor sale, nici nu ar fi putut fi menționat. De exemplu Fichte îl înlătură, după cum se pare, din teoria științei, dar de fapt nu face altceva decît să-l mute în alt loc. Schopenhauer găsește numai că este introdus printr-o metodă falsă, că este „o concluzie corectă din premise false“²⁶, pe cînd, tocmai dimpotrivă, el apare ca o concluzie falsă din două premise, din care fiecare luată în parte este justă. Raționamentul este următorul:

Tot ce este condiționat este în mod necesar corelat cu ceva din afara lui, ca fiind cauza sa.
Lumea empirică este condiționată în spațiu și timp.
Deci ș.a.m.d.

Atît timp cît te afli pe o poziție dogmatică acest silogism este foarte corect. Dar atît timp cît s-a obținut în-

²⁴ Adelbert v. Chamisso, *Tragische Geschichte*. (Nota trad.).

²⁵ În scurtul și interesantul său studiu asupra sistemului lui Spinoza, Schleiermacher (*Gesch. d. Philos.*, Berl., 1839, p. 283 și urm.) se apropie de cele ce am arătat aici, dar nu le atinge. Comparîndu-l pe Spinoza cu Kant, el ajunge la rezultatul că noumenul sau lucrul în sine a apărut în filosofia critică numai printr-un „rest inconsecvent al vechiului dogmatism“. Acest reproș potrivit și întemeiat nu este dus destul de departe pentru a da prilej dezvoltării adevăratei idei critice de bază și respingerii concepțiilor greșite principial false, care avîndu-și, din păcate, originea în acea eroare a lui Kant, au năpădit cu totul, ca o buruiănă, sămînța încolțită a adevărului, amenințînd-o să-l înăbușe. Totuși Schleiermacher se sfiește să apuce cu curaj primejdioasa urzică, s-o smulgă și s-o arunce; așa cum am făcut noi acum; el se mulțumește să spună numai că „în acest fragment Kant este — *mutatis mutandis*“ spinozist“, observăc prin care, desigur, inconsecvența criticismului, care îl urmează șontic, este lovită, dar nici lămurită, nici respinsă. Dar așa atacului îi lipsește vigoarea, iar armei tăișul.

²⁶ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. I, p. 597.

* Schimbînd ceea ce trebuie schimbat.

țelegerea *transcendentală* că spațiul și timpul sînt date ca forme generale și necesare ale intuiției, că deci *în afara* de ele *nimic* nu există, se poate observa sofismul *fallacia falsi medii**. Lumea în spațiu și timp este fără îndoială „condiționată”, dar nu de ceva aflat *în afara ei* (căci în afara ei nu există nimic, ea este totul), ci de condițiile și formele ei necesare *îmanente, spațiul, timpul și categoriile*. Așadar, dacă predicatul „condiționat” ar fi fost definit mai exact, s-ar fi observat că are în fiecare din cele două premise un alt înțeles, că ne aflăm așadar în fața unui *quaternio terminorum*.— Dealtfel însuși Kant (dacă facem abstracție de modul său de exprimare, influențat încă dinainte de eroarea sa) a afirmat acest lucru cînd a spus că „nu sîntem niciodată îndreptățiți ca de la un membru al seriilor empirice, oricare ar fi el, să facem un salt în afara înlănțuirii sensibilității, ca și cînd ar fi lucruri în sine ș.a.m.d.”²⁷ și că „conceptele pure ale intelectului nu pot avea *niciodată* o aplicare *transcendentală*, ci *întotdeauna* numai o aplicare *empirică*” ...²⁸.

Aceasta ar fi deducția *istorică*, cum am denumit-o mai sus. Că cu aceasta enigma nu este încă dezlegată, că deci nu ne putem mulțumi cu atât, o simte oricine; și trimitem în această privință la deducția *psihologică*, care trebuie să ne dea cheia în mînă, să ne asigure înțelegerea completă a istoriei ivirii acelei ciudate erori.— Însă înainte de a începe această analiză, ne mai asumăm o sarcină, a cărei rezolvare este poate mai esențială pentru scopul nostru final decît ar putea să apară la prima vedere.

Se știe că, nu mult după apariția filosofiei critice au început o serie de atacuri primejdioase împotriva *Criticii rațiunii pure*, care prin dezvăluirea fără cruțare a erorilor reale și pretinse ale lui Kant, chiar dacă nu i-au distrus prestigiul, totuși au dus la dezvoltarea unor noi filosofeme frînînd astfel pătrunderea în chip într-adevăr temeinic în acest sistem impunător. Unul dintre spiritele cele mai pătrunzătoare dintre acești adversari ai lui Kant,

* Sofismul accidentului: considerarea neesențialului drept esențial într-un raționament, prin omiterea unei semnificații esențiale a termenului mediu în contextul respectiv: o specie a sofismului împătririi termenilor (Nota trad.).

²⁷ *Kr.d.r.V.*, p. 563. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 458.

²⁸ *Idem*, p. 246. *Idem*, p. 249.

G. E. Schulze s-a îndreptat în *Aenesidemus*²⁹ atît împotriva maestrului cît și a apostolului său Reinhold și, socotind că odată cu adevărata și marca eroare a lui Kant a distrus și multe altele, ceea ce este incontestabil, s-a făcut vinovat de faptul că Imm. Kant a fost considerat prea repede ca fiind depășit. Lucrul acesta a făcut mult rău!

Voi dovedi acum, că toate atacurile din *Aenesidemus* sînt importante numai în măsura în care se îndreaptă împotriva consecințelor „lucrului în sine“, dar se destramă cu totul cînd sînt îndreptate împotriva criticismului pur și adevărat. Așadar, secțiunea care urmează nu trebuie socotită un intermezzo arbitrar, ci este un element organic în expunerea noastră.

Pasajul luat în considerare se află în *Aenesidemus*, p. 108 și urm. Cel ce se îndoieste începe cu „Descrierea scepticismului lui Hume“. Pe bună dreptate! Căci Imm. Kant, după cum mărturisește el însuși, a fost trezit de către Hume „din somnul dogmatic“³⁰.

Acolo se spune (p. 108):

„Dacă este adevărat, spune Hume, că reprezentările noastre provin fie nemijlocit, fie mijlocit din acțiunea obiectelor existente asupra sufletului nostru sau cōpii ale originalelor aflate în afara noastră le fac, în anumită măsură, să fie așa, și că pe aceasta s-ar baza realitatea reprezentărilor noastre, atunci pentru a fi reale conceptele de cauză, acțiune etc. trebuie să-și aibă și ele originea *mijlocit* sau *nemijlocit* în impresiile primite de la obiectele aflate în afara reprezentărilor noastre.“

Forma acestei concluzii este *ipotetică*. Dacă se înlătură ipoteza, consecința rămîne cel puțin îndoielnică și la fel de imposibil de susținut ca și ipoteza însăși. În ceea ce privește însă *conținutul* acesteia știm (chestiune la care desigur Hume încă nu se gîdea), că lucrurile exterioare sînt prezente aici în fața noastră numai în măsura în care

²⁹ *Aenesidenus oder über die Fundamente der von H. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Annassungen der Vernunftkritik*, 1792.

³⁰ Kant. *Prolegomena*, p. 13. Trad.: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, de M. Antoniadă, „Cultura Națională“, București, 1924, p. 20.

senzațiile date se combină în reprezentare, prin formele generale de legare ale intelectului (categoriile), că în general orice obiect este un corelat inseparabil al subiectului cunoașterii. În afară de aceasta conexiunea dintre cauză și efect nu este *reprezentarea unui obiect*, ci a unei *relații* a obiectelor; și cum în ipoteză a fost vorba numai de impresii ale obiectelor în reprezentări, dar nu de conexiuni și relații, nexul causal nici nu-și are locul aici.

Deoarece se cere (la p. 109) ca două lucruri, care trebuie să-și aparțină unul altuia ca fiind cauză și efect, mai întâi să se învecineze, să se atingă unul de celălalt, în al doilea rînd să urmeze temporal unul altuia și în al treilea rînd să se afle într-o legătură necesară, se spune (la p. 111) în continuare: „Și ar trebui să ne fie posibil, dacă am cunoaște puterea unui lucru sau prin ce este el cauza anumitor efecte, să indicăm și să stabilim de îndată din examinarea lucrului ce anume va urma din acesta; căci cunoașterea unui mod de a fi include și cunoașterea a tot ce-i aparține în mod necesar și alcătuiește o parte constitutivă a acestuia.“ - Împotriva acestui lucru trebuie să observăm ca efectul nu este „o parte constitutivă“ a cauzei, ci este numai „condițional“ de aceasta. Nexul causal ca concept pur preînde numai ca ceva să urmeze; pentru a ști ce anume va urma ar trebui să avem o cunoaștere absolut completă a tuturor condițiilor existente. Cu toate că această condiție cu greu va fi îndeplinită vreodată, totuși sintem convinși la fiecare constelație de condiții empirice percepute, că din ea va rezulta ceva, la fel cum ceva a precedat-o ca fiind cauză. Această convingere absolută, pe care ne-o menținem întotdeauna fie că vrem fie că nu, este tocmai cea care dă nexului causal caracterul de categorie. Din faptul că presupunem generalitatea și necesitatea acestei relații întotdeauna și pretutindeni, deși percepem numai succesiunea temporală — adică numai ceea ce este *post hoc** —, dar nu necesitatea succesiunii — *propter hoc***, ne dăm seama că nexul causal precede orice experiență și este independent de ea.— Potrivit falsei ipoteze a obiectelor exterioare existente independent de reprezentările noastre se

* Ca urmare a acestuia.

** Din cauza acestuia.

spune (p. 115): „De aceea conexiunea necesară, care aparține esenței cauzei și efectului, nu există în nici un fel în lucrurile obiective; ci numai în succesiunea *reprezentărilor* noastre despre ele.“ Acest punct culminant al îndoielii humeiene este tocmai punctul de plecare pentru triumful *criticismului*. Căci dovedind că nu putem cunoaște și vorbi în general decît despre obiecte *în reprezentare* și niciodată despre vreunele *în afara ei*, criticismul limitează utilizarea categoriilor la domeniul reprezentărilor noastre. — Bacon, care fără îndoială nu este idealist, spune: *Omnes perceptiones, tam Sensus quam Mentis, sunt ex analogia Hominis, non ex analogia Universi. Estque Intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam Naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit*³¹. Așadar, el recunoaște cel puțin participarea intelectului nostru la prelucrarea reprezentărilor obiectelor sensoriale. Aș vrea să întîlnesc cîndva omul care a văzut vreodată „originale“ ale așa-ziselor „oglindiri“ în intelectul nostru, care deci ar putea atesta că într-adevăr în reprezentare și cunoaștere ne sînt date simple „côpii“. Într-adevăr, el ar fi trebuit să fi aflat acest lucru printr-o *revelație supranaturală* sau să-i fi reușit să realizeze, pe plan spiritual, o faptă numită popular „a-și ieși din piele“.

Cu referire la justificarea ideilor lui Hume, dată la paginile 117—122, nu putem decît să repetăm: propoziția. „Categorია causalității este o judecată sintetică *a priori*“ înseamnă exact același lucru, ca: „Este o particularitate a intelectului nostru să presupună pentru orice efect o cauză, și invers.“ Ambele propoziții sînt tautologice. Și cel ce a înțeles sensul acestei ultime propoziții cu greu îi va putea contesta conținutul. Cel ce primește pe neașteptate o palmă, se întoarce spre cel ce i-a tras-o și îi dă răspunsul cuvenit. Cum ar ajunge să o facă, dacă

³¹ Bacon, *Nov. Organ.*, I. 41: „Toate concepțiile, fie ale simțurilor, fie ale minții, sînt pe măsura omului și nu pe măsura Universului. Și intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafața inegală față de razele lucrurilor, amestecînd propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăcește și desfigurează imaginea acestora“ (Francis Bacon: *Noul Organon*, trad. de N. Petrescu și M. Florian, ed. Acad. R.P.R., 1957).

nu ar presupune, potrivit categoriei cauzalității, pe baza apropierei spațiale, a gesturilor etc. ale celui ce stă lângă el, că acesta este cauza batjocurii pe care a suferit-o? —

După ce la paginile 118—130 s-au expus idei parțial subordonate, parțial încă dinainte rezolvate, începe la pagina 130 examinarea problemei principale: „*Scepticismul lui Hume a fost într-adevăr combătut prin critica rațiunii?*“

„Pentru răspunsul la întrebarea care tocmai a fost pusă, se spune la p. 131, este în primul rînd necesar să cercetăm dacă motivele invocate de dl. Kant pentru a arăta că judecățile sintetice necesare trebuie să provină din suflet și din însăși sursa interioară a reprezentărilor, constituind forma cunoașterii bazate pe experiență, și sînt de așa natură, încît și David Hume le-ar fi putut considera suficiente și capabile de a face dovada?“ — Răspundem: Nu este important dacă David Hume se declară învins recunoscînd argumentele succesorului său (împrejurare care ne poate fi destul de indiferentă), ci dacă Immanuel Kant l-a *combătut* în mod evident în măsura în care în *general vrea să-l combată*. Apoi, prin punerea în evidență a judecăților sintetice *a priori*, Kant a vrut să spună numai că întrecă cunoaștere empirică sau experiență (și cea internă, psihologică), se menține coerentă prin anumite conexiuni generale (categorii) care nu pot fi explicate prin experiență; dar nu i-a trecut prin minte să susțină că sufletul (subiectul) ar fi *cauza* acestor categorii, sau le-ar scoate la iveală, ceea ce a făcut cel dintîi Fichte. Categoriile sînt funcțiuni ale intelectului, prin care sînt condiționate atît subiectul cît și obiectul cunoașterii. Aprioritatea acestora poate fi prezentată în modul cel mai simplu astfel:

Că facem experiențe este un fapt și anume (așa cum accentuează în mod expres *Aenesidemus*, p. 122) un fapt *incontestabil*. Dar experiența nu ar fi posibilă fără sintezele de cauză și efect ș.a.m.d. (categorii). Așadar *existența* categoriilor este și ea *cel puțin* un fapt *incontestabil*. Aceste categorii și-ar putea avea originea în experiența (internă sau externă), adică să fie date *a posteriori*, sau să nu-și aibă originea în ea, ci să fie presupuse de ea ca condiții, adică să fie date *a priori*. Dar ele își au originea în experiență, așa cum pe bună dreptate susține

Hume și la p. 110 *Aenesidemus* nu relatează acest lucru. *Deci categoriile sînt date a priori. Quod erat demonstrandum**.

Aenesidemus este mereu pradă erorii că „a fi dat *a priori*“ înseamnă același lucru cu „a-și avea originea în suflet (subiect)“. De aici polemica lui împotriva lui Kant, pentru că acesta ar considera rațiunea umană drept „izvorul sau baza reală“ a judecăților sintetice necesare în cunoașterea noastră, în timp ce noi „numai gîndim capacitatea reprezentărilor ca fiind fundamentul acestor judecăți, fără a putea trage de aici concluzia că ar fi într-adevăr acest fundament.“ Toate aceste atacuri sînt lovituri în gol, pentru că presupunerea de la care se pleacă este cu totul falsă, o neînțelegere a doctrinei kantiene.

Kant numește acele forme ale cunoașterii, care sînt realmente prezente în orice cunoaștere, fără a căror prezență și disponibilitate orice cunoaștere și reprezentare s-ar dezmembra în general, ba chiar ar fi nimicite, care din această cauză sînt presupuse în orice experiență, fără să putem ști într-un fel oarecare de unde provin — *cunoașteri a priori*. Despre *originea* sau *baza lor reală* nici nu poate fi vorba. Căci de îndată ce ne reprezentăm și cunoaștem ceva *ele sînt prezente, date*. Eul inteligent sau subiectul cunoașterii se mișcă neîncetat în ele, ca în elementele sale, ca pește în apă. Dacă în general ar fi într-un fel oarecare posibil ca acest subiect al cunoașterii să iasă odată, într-un mod inexplicabil, din aceste forme intelectuale (spațiu, timp și categorii), în felul în care un pește ar ieși din apă în văzduh, ceea ce ar mai rămîne cumva i-ar fi cu totul străin și inconceptibil, așa cum sînt razele de lumină refractate de aer pentru ochiul peștelui. Dar, *omne simile claudicat***. O asemenea metamorfoză, o asemenea ieșire a intelectului din formele sale intelectuale este un caz imposibil, despre care nici nu avem înghăduința de a vorbi, pentru că el contrazice de-a dreptul legile reale ale rațiunii noastre și o lovește în modul cel mai direct.

* Ceea ce trebuie să fie demonstrat.

** Asemănarea nu e o explicație.

Dar în timp ce *Aenesidemus* se află din cauza acestei neînțelegeri cu mult sub nivelul concepției kantiene asupra lumii, el presupune întotdeauna că Imm. Kant vrea să-l combată cu orice preț pe Hume și pretinde de aceea, la p. 133, ca critica rațiunii fie să demonstreze contrariul celor susținute de Hume fie să le reducă la absurd. Dar ei nici nu-i trece prin gând așa ceva, căci coincide pe deplin cu principalele aserțiuni ale lui Hume. Căci Hume spune: „Legătura necesară dintre cauză și efect nu-și are originea în experiență.”— Foarte adevărat! răspunde Kant.— „Așadar, continuă acela, ea este lipsită de importanță și trebuie să fie negată în obiect.” Ba, deloc! intervine critica rațiunii; numai dacă --- așa cum ai presupus tu în *petitio principii** al tău, ar trebui să admitem obiecte în afara reprezentărilor noastre, legătura cauzală ar fi ceva pur subiectiv, fără aplicabilitate la acele obiecte: deoarece însă este de-a dreptul o contradicție să vorbești despre alte obiecte decât cele date în reprezentările noastre, concluzia ta cade.

Pe de altă parte, dacă lui Kant i se impută în general faptul că la descoperirea categoriilor ca atare le-a folosit deja în gândirea sa, această imputare este tot atât de absurdă ca și când i s-ar reproșa opticianului că s-a folosit el însuși, în cercetările sale, de nervul optic, de retină, pupilă ș.a.m.d.³². O asemenea imputare este posibilă în general numai dacă interpretezi greșit doctrina kantiană în mod empiric, când nu ai nici o idee despre punctul de vedere *transcendental*. Și că acesta este într-adevăr cazul la *Aenesidemus*, se vede deosebit de clar din silogismul strecurat la pagina 140 ca pretinsă Summă a criticii rațiunii, care nu știe nimic de faptul că „a fi em-

* Argumentare în cerc, prin folosirea în mod inconștient sau involuntar, ca temei demonstrativ pentru o afirmație, a unei propoziții încă nedovedite și care necesită să fie dovedită în prealabil (Nota trad.).

³² Tot aici aparține și compararea lui Kant, făcută de Hegel, cu un scolastic care „își pune în gând să învețe *înotul*, înainte de-a avea curajul să *între în apă*”. Acest exemplu este cu totul nepotrivit, fals, a fost deja spulberat după merit din loc competent.— Hegel, *Encyclopädie d. philos. Wissensch.*, 1817. Introducere, § 10. Comp. Kuno Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, vol. III, p. 21.

piric“ și „a fi în reprezentare“ este la Kant același lucru și că cunoștințele *a priori* sînt condiții ale oricărei reprezentări. Aceeași ignoranță apare aproape comic în afirmația naivă (p. 182) „că ceva care pe *treapta actuală a culturii* nu poate fi gîndit în acest fel (aprioritatea categoriilor) *poate va putea fi explicat în alt mod, mai tîrziu*.“

Cît de puțin poate face față *Aenesidemus* profunzimii kantiene se mai constată din următorul pasaj (p. 143): „Este inexact că, așa cum se consideră în critica rațiunii, *conștiința necesității* care însoțește anumite judecăți sintetice este un indiciu infailibil al originii sale apriorice și din suflet. O conștiință a necesității este legată de exemplu, cu toată originea lor empirică, de senzațiile reale ale simțurilor externe, care și conform filosofiei critice, ținînd seama de materialele lor, trebuie să-și aibă originea nu în suflet, ci în lucrurile din afara noastră. Căci în timp ce o senzație este prezentă în noi trebuie să o recunoaștem ca existentă.“— Înainte de orice iarăși acea criticată neînțelegere a ceea ce înseamnă *a priori*. Iar apoi acel „trebuie să o recunoaștem ca existentă“ al senzației prezente în noi nu este expresia necesității și generalității metafizice, ci a obligativității empirice. De fapt, ce ne *obligă* la aceasta? Am perceput oare o asemenea stringență? Dimpotrivă, presupunem conform categoriei cauzalității un obiect, care este cauza senzațiilor actuale în noi, și numai așa ajungem la necesitatea empirică de a fi obligați. Dacă însă capacitatea noastră de reprezentare nu ar fi dominată și îndrumată de acea categorie, dacă am elimina necesitatea metafizică a legăturii cauzale (*nexus causalis*)* ce ar mai rămîne din „a trebui“, din necesitatea empirică? Nimic altceva decît propoziția: „Atît timp cît o senzație este prezentă în conștiința noastră, ea i se înfățișează“. O propoziție care, după conținutul ei, este o tautologie vidă, inutilă, iar după forma ei este *asertorică, nu apodictică*.

Cînd matematicianul spune: „Toate triunghiurile plane care au existat vreodată, care există și în general pot să existe, trebuie să aibă suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte, iar contrarul este inconceptibil“, sau filosoful: „Toate evenimentele lumii trebuie să aibă o

* Legătură cauzală.

cauză și fără ea ar fi imposibile“, ei poartă în sine cînd își enunță propozițiile acea convingere profundă a necesității lor, care nu-și are originea în experiență, ci este dată *a priori*. Dar feluritele senzații, de exemplu cea a hîrtiei aflate în fața mea, pot foarte bine să lipsească sau să fie substituite cu altele, fără ca prin aceasta natura conștiinței sau a intelectului meu să fie alterată. Aceasta este deosebirea între cunoștințele *a posteriori*, al căror conținut este indiferent pentru legile cunoașterii, și *cunoștințele a priori*, care nu pot fi gîndite ca inexistente fără ca în același timp intelectul să nu fie distrus; o deosebire pe care *a descoperit-o Kant*, iar *Aenesidemus nu a înțeles-o*.

Pînă aici scepticul nu a avut niciodată dreptate, pentru că și-a îndreptat atacurile împotriva adevărurilor de netăgăduit ale filosofiei critice. De acum însă se îndreaptă împotriva „lucrului în sine“ și ceea ce spune contra acestuia este atît de corect și de potrivit încît putem semna și noi întru totul. „Cînd este vorba, se spune la p. 296, despre *lucruri în sine*, se înțelege în general prin aceasta ceva care este *realiter** în afara reprezentărilor noastre, care nu se produce de abia odată cu reprezentările noastre, nici nu dispare odată cu acestea, ci este aici, chiar dacă noi nu am fi în nici un fel prezenți. Dacă se întreabă, de exemplu, dacă reprezentării arborelui pe care îl vedem în stare de veghe și cu mintea sănătoasă, îi stă la bază un lucru în sine, nu este în nici un fel vorba dacă în reprezentarea arborelui printre multe alte note caracteristice, cele strînse laolaltă constituie reprezentarea acestuia, și nici dacă este cuprinsă nota caracteristică a unui raport și a unei legături a reprezentării cu un obiect aflat în afara noastră, sau dacă trebuie să ne reprezentăm arborele ca ceva independent de noi înșine; ci dacă în mod obiectiv este prezent ceva, care se află în legătură cu intuiția arborelui și determină conținutul acesteia, astfel încît dacă acest ceva nu ar fi chiar așa în sine și în mod real în afara noastră, așa cum reprezentarea arborelui este în mod real în noi, și nu s-ar afla într-o legătură reală cu sufletul nostru, nu am putea avea parte de nici o reprezentare a arborelui. Într-ade-

* Cu adevărat.

văr, filosofia critică afirmă că există obiectiv asemenea lucruri în sine, și că ele sînt baza reală a conținutului cunoștințelor noastre din experiență: *dar ea susține acest lucru fără nici o bază, și prin doctrina ei asupra naturii și definiției principiilor gîndirii pure și ale rațiunii pure a nimicit cu totul orice posibilitate de a dovedi acele susțineri*. Căci dacă este adevărat, așa cum pretinde filosofia critică, că a demonstrat apodictic că cunoașterea lucrului în sine depășește cu totul toate aptitudinile capacității noastre de reprezentare și că acest lucru, sub aspectul a ceea ce este el în mod obiectiv, ne este complet necunoscut, *atunci afirmația că el ar fi condiție care numai ea ne pune în situația de a obține cunoștințe din experiență nu are nici un sens, deoarece, pentru a putea susține că la baza reprezentărilor din sufletul nostru se află lucruri în sine, trebuie măcar să știm că există realiter lucruri în sine și pot fi cauza a ceva*.

Dacă apoi se consideră că principiul cauzalității nu poate fi deloc utilizat la lucrurile în sine, ci are valabilitate numai în legătură cu ceea ce este doar subiectiv în noi (cum de asemenea filosofia critică pretinde că ar fi dovedit pe deplin); prin aceasta se înlătură iarăși posibilitatea de a dovedi legătura anumitor părți ale cunoașterii noastre cu lucruri care nu aparțin acestei cunoașteri; și *dacă principiul cauzalității nu este valabil în afara experienței, el este o folosire abuzivă a legilor' gîndirii în cazul aplicării conceptului de cauză la ceva atît de în afara experienței noastre și care ar trebui să fie prezent cu totul independent de ea*. Deci dacă filosofia critică nu neagă în mod direct că există lucruri în sine, cauze ale materialului cunoștințelor empirice, *ea trebuie totuși la dreptul vorbind, datorită propriilor ei principii, să conteste orice realitate și adevăr ipotezei unei asemenea cauze transcendente a cunoașterii noastre empirice și astfel, conform propriilor ei principii de bază, nu numai originea materialului cunoașterii, ci și realitatea transcendentă sau relația reală a acesteia cu ceva în afara reprezentărilor noastre este cu desăvîrșire problematică și pentru noi = X*". Ultimele cuvinte ale acestui întreg pasaj (pe care îl adoptăm în întregime în ceea ce privește conținutul, dar nu-i putem accepta tendința) ar fi trebuit concepute mai tăios, trebuind să se

scrie în loc de „problematic și pentru noi X“ „inconceptibil și absurd“.

Cu aceasta am făcut ceea ce acest episod (dacă vrem să-l numim astfel) urma să-l facă. Reluăm din nou firul cercetării noastre anterioare.

Dacă din cele de pînă acum a devenit limpede că Imm. Kant cu ipoteza unui „lucru în sine“, în afara limitelor, adică a formelor necesare și generale, ale intelectului nostru (spațiu, timp și categorii) și-a contrazis adevăratul spirit al propriei sale doctrine; dacă am văzut apoi căror condiții istorice, căror antecedente din seria evolutivă a sistemelor filosofice își datorește acest „lucru în sine“ existența sa nelegitimă; dacă în fine am ajuns la convingerea că acest neconcept a dat înainte de orice prilejul întemeiat al atacurilor contra filosofiei kantiene, și că această filosofie, dacă acel neconcept va fi îndepărtat, nu este și nu poate fi combătută, — ne mai rămîne o singură întrebare al cărei răspuns trebuie să aibă pentru noi un interes esențial și care, totdeodată, cu prilejul acestei întregi probleme, ne va deschide o perspectivă adîncă în natura noastră spirituală. Această întrebare sună:

Care sînt condițiile subiective, psihice, care au permis în general ca Imm. Kant să ajungă la ipoteza „lucrului în sine“ al său?

Răspunsul la această întrebare va fi cuprins în deducția *a priori* „a lucrului în sine“ promisă mai sus (pp. 14 și 21 din lucrarea de față).

Din principiile filosofiei critice expuse la începutul acestui capitol am ajuns la următoarele rezultate generale:³³ subiectul și obiectul cunoașterii se află fără excepție într-o relație reciprocă, sînt factori inseparabili, corelate necesare ale cunoașterii. Nu există așadar nici ceva subiectiv independent (eu în sine), nici ceva obiectiv independent (lucru în sine). Subiectul și obiectul sînt legați împreună prin formele generale și necesare ale cunoașterii; timpul, spațiul și categoriile; în cuprinsul domeniului acestor forme se mișcă intelectul, se dezvoltă lumea, Universul; un alt domeniu nu ne este numai nec-

³³ Vezi mai sus p. 6 și 7.

cunoscut, ci de-a dreptul *inconceptibil*. Cum aşadar, întrebăm noi, este totuşi cu putinţă ca intelectul astfel alcătuit să tindă să iasă din formele sale necesare, de vreme ce nici nu-şi poate reprezenta altele? Aceasta este întrebarea, sau mai degrabă enigma. Începem şi aici cu faptele cele mai generale, cele mai simple şi cele mai cunoscute, aşa cum obişnuiau să procedeze Kant şi Socrate³⁴.

Dacă te plimbi cu un copil prin mijlocul naturii, îţi va pune o sumedenie de întrebări în legătură cu tot felul de lucruri care i se par neobişnuite. Căci lui lumea vastă şi diversă nu i se pare încă, aşa ca ţie, o veche cunoştinţă ale cărei însuşiri am ajuns să le cunoaştem prin ani îndelungaţi de relaţii cu ea, astfel încît, deşi nu le cunoaştem pe toate, le privim totuşi cu indiferenţă. Copilul zăreşte de exemplu discul enorm, roşietic, al lunii aflate jos de tot deasupra orizontului. Deoarece niciodată pînă atunci nu a perceput acest fenomen, va întreba: „Ce-i asta?“ Îi vei răspunde: „luna“; şi el va prelua această învăţătură cu o mirare copilărească.— Sau cineva călăreşte, trecînd în fugă pe lîngă voi, pe un drum pietruit, astfel încît la loviturile potcoavelor calului ţîşnesc scînteii din pietre. Copilul întreabă: „De unde vin scînteile?“ iar tu vei răspunde: „din faptul că fierul lovit de piatră împrăştie bucăţele incandescente.“— Auzind aceste răspunsuri, în sufletul copilului s-au întîmplat următoarele: discul lunii aflat mai jos, mai mare decît de obicei şi lucind roşietic a fost identificat cu cel aflat deasupra orizontului, mai mic şi cu luciu argintiu. Astfel „luna“ a obţinut pentru copil încă o semnificaţie, a devenit pentru el posesorul comun al stării cunoscute încă de mai înainte şi a celei percepute acum, a devenit subzistentul, care poate participa sau este capabil de inerenţe, pe scurt s-a folosit pentru lună în

³⁴ ὅποτε δὲ αὐτός τι τῶ λόγῳ διεξίτοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμιλουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγον. Xenophon *Memor.*, IV, 6.

(Ori de cite ori examina el însuşi ceva în raţionamentele sale înainta folosindu-se de argumentul asupra căruia exista consensul cel mai general, socotind că aceasta însemna siguranţa judecăţii).

raport cu acele diferite fenomene sau stări, *categoria substanțialității*. În al doilea caz a învățat regula generală că, prin întâlnirea dintre fier și piatră apar scînteile, ca o cauză și un efect, adică în legătură cu acest eveniment *a ajuns să fie folosită categoria cauzalității*.

Dar cu cît copilul este mai isteț cu atît mai puțin va fi mulțumit cu primele răspunsuri. Va întreba, de exemplu, nedumerit, în continuare, despre diferitele înfățișări sub care apare luna, care este cauza lor, sau chiar ce este luna propriu-zis. Ori, în celălalt caz, va vrea să știe cum ajunge fierul să scoată bucățele incandescente de piatră și ce elemente și proprietăți se află ascunse în fier și în piatră etc.—Dacă cu ocazia acestor fenomene spirituale în sufletul copilului, vei arunca o privire în propriul tău trecut intelectual, la geneza nivelului tău de dezvoltare spirituală, îți vei da seama că *ai atins nivelul actual al culturii tale generale printr-o alternare de întrebări și răspunsuri ce se înlanțuiau urcînd din treaptă în treaptă*. Desigur, în stadiul nostru cultural obișnuim, cu cît ne maturizăm, să ne adresăm din ce în ce mai puțin întrebările (*avînd ca scop instruirea propriu-zisă*) altor oameni; ci cu atît mai mult cărților, *propriei înțelegeri* sau *obiectelor nemijlocite ale naturii și artei*. Dar întotdeauna fiecare dezvoltare în miezul ei cel mai adînc nu este altceva decît acea alternare de întrebări și aflare de răspunsuri³⁵ și cu cît mai repede, mai stăruitor,

³⁵ Să ne gîndim numai la atît de importantul pentru orice teorie a cunoașterii *Theaetetus* al lui Platon, care, atît timp cît oamenii vor gîndi, nu se va învechi niciodată. Acolo se află remarcabilul pasaj:

ΣΩ. Τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ, ὅπερ ἐγώ, καλεῖς;

ΘΕΑΙ. Τί καλῶν;

ΣΩ. Αὐτὸν ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὃν ἂν σκοπῇ. ὥς γε μὴ εἰδὼς σοι ἀπορῶινμαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἐαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη κτλ. *Theaetetus*, 189.—conf. *Sophistes*, 263.

(So. Deci tu numești oare a cugeta, ceea ce numesc și eu astfel?)

Th. Ce anume [să numesc]?

So. Acel discurs pe care-l străbate sufletul rațional în legătură cu cele pe care le cercetează. Am să-ți înfățișez aceasta ca unul care ar fi el însuși necunoscut. Căci acest lucru mi se pare că-l face sufletul rațional și anume nimic altceva decît să discute cu el însuși punîndu-și întrebări, răspunzînd, afirmînd și negînd).

mai multilateral și mai neobosit se petrece această punere de întrebări și căutare de răspunsuri pentru un subiect, cu atât mai inteligent trebuie socotit acesta.

Trebuie să observăm acum că, după analogia ambelor întrebări (atît timp cît este vorba numai de *certitudine obiectivă*), de o *cunoaștere teoretică*, se pun întotdeauna numai aceste două întrebări: „ce este aceasta?” și: „care este cauza acestui fenomen?” Tradus în limbaj filosofic aceasta înseamnă: *Intelectul uman se mișcă neîncetat în categoriile substanțialității și ale cauzalității*³⁶. Mă aștept aici la obiecția că funcțiile generale ale intelectului (judicăți sintetice *a priori*) nu pot fi introduse astfel pe cale empiric-inductivă. Dar nici nu avem intenția să oferim aici o *fundamentare a doctrinei categoriilor*. Așa cum se va constata, problema categoriilor are aici un interes secundar, fiind numai un mijloc care să ne ducă la răspunsul la întrebarea principală³⁷; ceea ce ne interesează aici este numai faptul că categoriile, ca forme de cunoaștere sintetice generale, nu se extind nemotivat din subiect în obiect, ci că — dimpotrivă — devin foarte eficace mai întîi prin necesitatea de cunoaștere și știință, la început în mod inconștient, și sînt apoi, încetul cu încetul, aduse concret în conștiință, pînă cînd în cele din urmă pot fi separate din reprezentarea vie și înțelese ca concepte abstracte; că din diverse motive se încearcă obținerea lor prin întrebare și ele ajung să iasă intuitiv în relief în răspuns; dar că în general cunoașterea abstractă nu este primul fapt al spiritului, ci răsare și incolțește

³⁶ O a treia întrebare este „pentru ce”? Răspunsul la această întrebare conține conceptul de scop. Dar acesta fiind o categorie care aparține domeniului practic, facem abstracție de el.

³⁷ Deducerea sau fundamentarea categoriilor este cu totul în afara domeniului acestui studiu care nu are decît un scop critic. S-a observat deja că convingerea despre necesitatea sintezelor de maximă generalitate, dată independent de orice experiență, este ceea ce înțelegea Kant prin aprioritate, și de aceea le dă caracterul de „categorie”. Orice sinteză se referă însă la intuiții. Dar spațiul și timpul sînt date ca forme generale ale oricărei intuiții. În caracterul spațiului se află contiguitatea inertă, în cel al timpului succesiunea fără răgaz, curgătoare. În combinația lor următoarele cazuri sînt cele mai generale: fie caut ceea ce persistă spațial cu necesitate în schimbarea temporală — *substanțialitatea*; fie caut ceea ce se succede temporal cu necesitate în ceea ce persistă spațial — *cauzalitatea*.

din domeniul reprezentării nemijlocite, al senzației inefabile.

Așadar *întrebarea* precede actul cunoașterii, care nu dă răspunsul. Dar în ce constă orice întrebare? Dacă cineva ne pune o întrebare în legătură cu ceva, trebuie să presupunem că el se află în incertitudine referitor la acest ceva, precum și că resimte în mod neplăcut această incertitudine și de aceea dorește să scape de ea prin certitudine; dacă el formulează rezultatul acestor sentimente subiective în reprezentări abstracte, în cuvinte, se naște *întrebarea* cu care se îndreaptă spre locul de la care așleapă răspunsul, fie că acesta este o persoană sau un experiment fizic sau orice altceva. Nu este aici important către cine se îndreaptă el, importantă este numai împrejurarea că în toate cazurile cunoașterea este precedată de o întrebare căreia îi urmează apoi posesiunea efectivă a cunoașterii ca răspuns aducător de satisfacție.— Dacă fixăm și descompunem sub aspect conceptual acest proces psihic, care trebuie considerat ca bază nemijlocită a cunoașterii, rezultă următoarele elemente componente:

- 1) Sentimentul incertitudinii (ἄγνοια socratică).
- 2) Uimirea provocată de această situație (ἰσχυράζειν** platonice).
- 3) Străduința spre înlăturarea uimirii prin obținerea cunoașterii (φιλοσοφία)***.

De aici rezultă *întrebarea* formulată. Ea este izvorul oricărei cunoașteri.

Tipul de cunoaștere numit de obicei „filosofie“ este caracterizat de faptul că obiectul despre care el întreabă, pe care se străduiește să-l cunoască, sînt idei de maximă generalitate și nu detalii indiferente; că ea țintește unitatea interioară a lumii în întregul ei, cosmosul, și că acel proces psihic se desfășoară din această cauză pe scară largă.— Acesta este un adevăr pe care în nici un caz nu-mi închipui că l-aș fi expus eu aici pentru întâia oară; dar nimeni pînă acum nu l-a sesizat, gîndit și ex-

* Necunoaștere.

** A se uimi.

*** Filosofia.

primat clar și concis, în toate detaliile conceptuale. Platon spune: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θανατάζειν³⁸; Kant atribuie „primatul“ rațiunii practice în raport cu rațiunea teoretică sau cu intelectul; Fichte, Schelling, Schopenhauer consideră intelectul ca ceva secundar. În toate acestea adevărul răsună obscur, unilateral și pe jumătate, ca un ecou imperfect; dar nicăieri nu este urmărit în adâncime; nicăieri nu s-a dovedit în ce fel ajunge spiritul din repaosul nemijlocit și mut al reprezentării intuitive la cunoașterea în general, la abstragere și gândire. Am văzut de asemenea că imboldul spre aceasta este dat de procesul psihic, a cărui expresie nemijlocită este *întrebarea*. Fără o întrebare prealabilă nu este conceptibil nici un răspuns (adică cunoaștere); fără ea întreaga diversitate a experienței interne și externe (microcosmosul și macrocosmosul) ar trece pe lângă noi indiferentă, ca în fața unei oglinzi moarte; iar noi nici măcar nu am putea ajunge, ceea ce se poate vedea cu ușurință, la conștiința de sine.— Pe aceasta se întemeiază atît μαίευτική τέχνη * a lui Socrate în convorbirile sale filosofice, cît și toată prezentarea dialogică a lui Platon, mai ales afirmația metaforică potrivit căreia orice învățare este amintirea μάθησις ἀνάμνησις **. Căci, conținându-se pe împrejurarea că fiecare căruia i se adresează întrebări va reflecta el însuși asupra lor, cel mai înțelept precă în acele dialoguri rolul celui ce pune întrebări și înlesnește la elev procesul de gândire (care, după cum am spus, este un monolog împletit din întrebări și răspunsuri) prin aceea că prin potrivita succesiune a întrebărilor nu-l lasă nici să obosească înainte de vreme, nici să greșească direcția, pentru ca să se înlătore totdeodată insensibilitatea și confuzia gândirii și să demonstreze elevului *ad oculos**** cum prin exercitarea co-

³⁸ *Theaet.*, II, 155 D *passim* (Căci ține foarte mult de filosofie această stare, mirarea). Conf. Aristotel, *Metaphys.*, I, 2; δια γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὖν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν („Căci prin mirare, și acum și mai înainte, oamenii au început să filosofeze“).

* Artă maieuticii.

** Orice învățare este amintire.

*** Prin clarificare intuitivă.

respunzătoare și perseverență a monologului său intelectual este capabil să iște din el însuși ideile despre care altfel nu bănuia nimic.

Dacă facem abstracție de întrebările relativ indifferente ale vieții zilnice, care de cele mai multe ori nu rezultă din motive speculative, ci practice și au un interes efemer, și le examinăm pe cele ce sînt puse numai în vederea cunoașterii și a științei și care primesc răspuns numai în cadrul științei, se constată că nu există decît două întrebări de maximă generalitate (pur teoretice) pe care ni le-a mai pus și înainte în simplitatea sa o minte de copil, și anume:

- 1) Ce este aceasta?
- 2) De unde vine aceasta?

În încercarea rațiunii teoretice de a da un răspuns complet acestor întrebări, ea este condusă treaptă cu treaptă de la particular la general; ea caută un *ce* din *ce* în *ce* mai înalt și un *de unde* din *ce* în *ce* mai profund. Este tocmai ceea ce spune Kant, după cum urmează: „Dacă condiționatul este dat, este dată (adică e cuprinsă în obiect și în legătura lui) și întreaga serie de condiții subordonate unele altora, serie care prin urmare este ea însăși necondiționată“, și „principiul propriu al rațiunii în genere (în folosirea logică) este: la cunoașterile condiționate ale intelectului să se găsească necondiționatul prin care se completează unitatea lui“³⁹. Și chiar aici Schopenhauer nici nu a înțeles *filosofia kantiană*, nici nu a lămurit-o, nici nu a perfecționat-o, ci numai a acuzat-o pe nedrept⁴⁰.

³⁹ *Kr.d.r.V.*, p. 307 *passim*. Trad. N. Bagdasar și E. Moiscu, pp. 288—289.

⁴⁰ În critica sa făcută filosofiei kantiene, Arthur Schopenhauer susține că Imm. Kant nu are aici dreptate, și „principiul rațiunii suficiente“ cere întotdeauna „numai completitudinea condiției imediat următoare, niciodată *completitudinea unei serii*“ (*D. Welt a.W.u.V.*, vol. I, p. 572). Această afirmație sună aproximativ ca și cînd cineva ar vrea să spună: „Pentru a se sprijini solid la această înălțime deasupra solului, arhitrava nu are nevoie decît de capitel.“ Acesta este un fel de-a vorbi lipsit de orizont sau cel puțin incomplet. Arhitrava și capitelul s-ar pră-

Dar particularitatea intelectului teoretic este, în definitiv, aceea că, atunci cînd un domeniu oarecare al științei a fost cercetat și cunoscut prin întrebări și răspunsuri succesive, *el nu încetează niciodată cu un răspuns, ci întotdeauna cu o întrebare.*— Să urmărim acest lucru cu ajutorul unui exemplu. Am în fața mea un arbore. Înainte de orice îl privesc tocmai ca întreg al părților și proprietăților sale senzoriale potrivit laturii lui „ce” și sub aspectul a ceva dezvoltat din predispoziții și germeni, potrivit laturii lui „de unde”. Dar cu greu m-ar mulțumi acest lucru multă vreme; pot să întreb în continuare, să cercetez mai în adîncime, voi putea urmări legile, forțele, procesele fizice, chimice, vegetale, care condiționează acest produs al naturii și care, prin intermediul bobului de sămînță din care a luat naștere, au acționat încă dintr-un trecut nelimitat. Dar chiar dacă aș reuși să obțin o privire exhaustivă în părțile componente și în mișcarea interioară al căror rezultat și întreg este tocmai acest arbore care îmi stă în față; — aș putea oare, în acest caz, să mă liniștesc? Nu aș cădea aici din nou, după lungile, istovitoare cercetări ale științei, în acel sentiment de incertitudine, *ἄγνοια* și *ἀπορία*, care este originea întrebării, motivul subiectiv al oricărei cunoașteri? Aici nu este de nici un folos să poruncești spiritului să se liniștească; acest sentiment îl împinge de la întrebare la răspuns, și el ar persista în întrebare, chiar dacă ar ști că nici un răspuns nu este de așteptat. Căci și în această privință este valabil enunțul lui Bacon: *Incogitabile est, ut sit aliquid extremum aut extimum Mundi, sed quasi necessario occurrit,*

buși împreună, dacă aceasta din urmă nu ar fi susținută de fusul coloanei, acesta de pedestal, iar acesta, la rîndul său, de sol. Fraza de mai sus a lui Kant ar fi poate formulată cel mai bine astfel: „Este un postulat al rațiunii, că ea la un *regressus* în *indefinitum** găsește că seria unor stări condiționale reciproc, al căror rezultat este ceea ce este prezent, este completă, oricît de departe ar cerceta ea în trecut.” Cel care însă s-ar mulțumi întotdeauna, după metoda schopenhaueriană, numai cu completitudinea condițiilor celor mai apropiate, acela va fi, într-adevăr, extrem de limitat, un adevărat monstru al mărginirii.

* Regresul la infinit.

*ut sit aliquid ulterius*⁴¹.— Este evident că cercetarea mea se termină aici cu întrebarea: „Da, dar care este temeiul mai adânc, unitatea mai înaltă, care îmbină toate aceste forțe, legi, procese fizice, chimice, vegetale care le obligă să se unească pentru producerea acestui arbore particular? Cum ajunge arborele să dea rodul din care cei asemenea lui se vor putea ivi din nou? — Și în definitiv — ce este și cum acționează întregul, a cărui parte este acest arbore particular, infinita, sublima natură? Ce unește și îmbină legile ei, ce o face, în general, să intre în activitate?” — Aici intelectul teoretic, dacă vrea să fie cinstit cu sine însuși, trebuie să recunoască ridicînd din umeri: „*Non possumus!*” Nu pot să dau nici un răspuns!“

Așa este, fără nici o excepție, în orice activitate spirituală și mai ales în toate științele. Așa, de exemplu, opticienii acceptă ca explicație a calităților sensitive vizibile, a luminii și culorilor, anumite vibrații ale eterului. Aici trebuie în primul rînd să ne gîndim că vibrațiile și eterul, chiar dacă ar fi dovedite, nu ar fi ele *singure* suficiente pentru explicarea prezenței acelor calități în senzație, că acestui scop îi aparține *ochiul*, ca un *corelat* în lipsa căruia vibrațiile eterului nu ar da niciodată naștere „culorii“. Numai din conlucrarea dintre ochi și vibrațiile eterului apar „albastru, roșu, deschis, închis ș.a.m.d.“ și dacă s-ar înlătura ochiul sau ipotetica vibrație a eterului, acele calități s-ar preface în nimic. Dar să continuăm! Acele vibrații ale particulelor de eter și ale eterului însuși, pe care le considerăm un corelat al organului subiectiv, al ochiului, — le-am perceput oare? Nu! Ci, dimpotrivă, *le-am adăugat prin gîndire*. Dar chiar presupunînd că, pe o anumită treaptă mai înaltă de evoluție a gîndirii, ar fi posibil să decelăm vibrațiile eterului în percepția senzorială, ce am cîștiga în fond? Imediat s-ar pune din nou întrebarea referitoare la „ce“ și la „de unde“, și iarăși m-aș strădui să găsesc un nou corelat ipotetic, ca răspuns posibil acestor întrebări: *In-*

⁴¹ *Nov. Org.*, I, 48: „De aceea i se pare de neconceput să existe o limită extremă a lumii, ci admite întotdeauna că trebuie să existe ceva dincolo de limită.“ (Francis Bacon, *loc. cit.*, p. 45).

* Nu putem!

totdeauna cercetarea s-ar sfîrși într-o întrebare. Dar să reflectăm în continuare asupra a ceea ce urmează: Dacă în locul ochiului nostru, care este un organ al fenomenului luminos, am poseda un alt organ, care ar avea capacitatea să perceapă *forțele magnetice*, într-o senzație nemijlocită, așadar în locul *ochiului sensibil la lumină* un *ochi sensibil la influențele magnetice*, întreaga lume senzorială ar fi alta. Calitățile de lumină și de culoare ar dispărea și în locul lor ar apărea o serie de alte senzații și calități, despre care nu avem acum nici cea mai vagă idee. Astfel ne aflăm, în cele din urmă, întotdeauna din nou la întrebările: „Ce este aceasta la dreptul vorbind? De unde vin toate acestea?” Astfel intelectul scormonește și caută mereu cauze mai adînci, substraturi mai generale, se sprijină pe ipoteze și încearcă să le consolideze, — iar apoi:

„*Encheiresin naturae** e numit

Secretul în chimie.

Ea rîde singură de sine, și n-o știe“⁴².

În cele din urmă însă, cînd ajungem împreună cu Imm. Kant la profunda înțelegere că spațiul, timpul și categoriile sint funcții ale intelectului, că întreaga lume, aceasta empiric-reală, nu este în nici un fel independentă, ci un corelat inseparabil al subiectului cunoașterii, atunci aceea incertitudine, aceea uimire vor fi resimțite în modul cel mai chinuitor și întrebarea se va impune cu cea mai mare stringență. Atunci lumea aceasta cunoscută ne va apărea în general ca o enigmă înfricoșătoare; atunci ne vom simți, cum bine spune Arthur Schopenhauer, ca „cineva care, nici el nu știe cum, ar fi nimerit într-o societate care îi este cu desăvîrșire necunoscută și ai cărei membri i-ar prezenta fiecare, fără întrerupere, pe un altul ca fiind prietenul sau vărul său, făcîndu-i-l astfel suficient de cunoscut, el avînd permanent pe buze întrebarea, în timp ce își manifestă de fiecare dată bucuria de

* Intervenția naturii spre a uni părțile unui întreg.

⁴² J. W. Goethe, *Faust*, I; trad. Lucian Blaga, p. 91 (Nota trad.).

a-l cunoaște pe cel prezentat: „Dar cum naiba voi ajunge la întreaga societate?”⁴³.

Prin urmare constatăm, pe scurt: Știința noastră nu se poate opri decît la o întrebare. Ne aflăm așadar, după atît de multe întrebări, căutări, răspunsuri, constatări, în pofida cunoașterii cîștigate, în cele din urmă, acolo de unde am început: în ἀγνοια, sau cum atît de just spune agerul teolog sceptic Nicolaus Cusanus, în *Docta ignorantia*. Întrebarea este sfîrșitul cunoașterii, așa cum a fost începutul ei.

Dar dacă nu sîntem cinstiți cu noi înșine, dacă nu recunoaștem neputința noastră de a ajunge la un răspuns definitiv, ci vrem să simulăm în fața celui ce întreabă că sîntem în stare să indicăm ceva pozitiv drept cel, mai adînc temei al cosmosului care acționează și se extinde în spațiu și timp, atunci intelectul nostru născocoște un X, care nu este ordonat și cognoscibil nici spațial, nici temporal, nici cu ajutorul categoriilor, pe care, prin urmare, în general nici nu ni-l putem reprezenta, un lucru pe care nu-l recunoaștem drept lucru — pe scurt un „lucru în sine”.

Iată, în sfîrșit am ajuns și aici! „Lucrul în sine” nu este altceva decît absurditatea, pe care un intelect care termină într-o întrebare o născocoște drept răspuns, o căutare lipsită de noimă, care nu poate fi dusă pînă la capăt, a unei himere lipsite de durată și de formă, care se retrage veșnic din fața dorinței de cunoaștere a spiritului uman, la fel ca mărul pe care gura lui Tantal nu-l poate ajunge⁴⁴.

În general, putem scoate în evidență absurditatea acestui concept gol și dubios (ca să apelăm la o analogie plină de haz) spunînd că intelectul abstract apare, — în ideea

⁴³ A. Schopenhauer, *Die Welt als W. u.V.*, vol., I, p. 117.

⁴⁴ Bănuind acest lucru Socrate al lui Platon spune: (în *Charmides*, 175: τοῦτο μὲν δὴ παντάπασι μεγαλοπρεπῶς ξυνεχωρήσαμεν, οὐδ' ἐπισκεψάμενοι τὸ ἀδύνατον εἶναι, ἀ τις μὴ οἶδε μηδαμῶς, ταῦτα εἰδέναι ἀμωσγέπως. Platon, *Charmid.*, 175. (Și am recunoscut aceasta cu toată însuflețirea, fără a lua în seamă că ar fi cu neputință celui care nu știe nimic despre un lucru să știe totuși ceva despre el. (*Charmides*. În Platon, *Opere*, I, Ed. Științifică, p. 210).

„lucrului în sine“, ca o condiție a acelui lucru prin care el însuși este κατ' ἐνέργειαν condiționat (lumea spațial-temporală) — *drept propriul său bunic*. Dar cercetînd mai îndeaproape elementele constitutive conceptuale ale acestuia, întreb: *Ce urmează să ne imaginăm prin ceva, care nu are extensiune spațială, nici nu se află în vreun loc oarece, nici nu durează un timp oarecare, nu este nici în trecut, nici în prezent, nici în viitor, nici nu este însuși-rea vreunui alt lucru, care, în fine, nu este nici efectul vreunei cauze, nici cauza vreunui efect?* Un asemenea lucru nu este altceva decît un cuțit fără lamă căruia îi lipsește minерul. Nu este numai un concept gol, ci nici măcar *nu este un concept*.— Dacă Imm. Kant ar fi analizat oarecum din toată inima acest pseudoconcept, în loc să dibuie mereu cu timiditate în jurul lui, ar fi trebuit să-l azvîrle la o parte, așa cum am făcut noi aici. Astfel se confirmă în cazul său tocmai ceea ce spune el însuși: „Remarc numai că nu e nimic extraordinar, atît în conversația comună cît și în cărți, să înțelegi un autor chiar mai bine decît s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenții“⁴⁵. Observația se potrivește de minune!

Dealtfel Kant are simțămîntul confuz că aici ceva nu este cu totul în ordine în doctrina sa. De aceea nici nu-i trece prin gînd să deducă *imperativul categoric* din lucrul în sine; ci îi permite să intre neinvitat, cu iuțeala fulgerului ca un *deus ex machina** din lumea sentimentului prin intelect. De aceea și numește el „lucrului în sine“ *concept negativ, concept-limită* și are la început aerul să-l folosească „numai pentru a limita pretențiile nejustificate ale sensorialității“⁴⁶. Dar abstracție făcînd de faptul că acest concept „negativ“ cîștigă ulterior o însemnătate foarte pozitivă, ultimul, scopul extrem al intelectului nos-

⁴⁵ *Krit. d.r.V.*, p. 341. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 292.

* Un zeu coborît cu ajutorul unei mașini [pe scena unui teatru]; la figurat: deznodămîntul mai fericit decît era de așteptat al unei situații tragice. (Nota trad.).

⁴⁶ *Krit. d.r.V.*, p. 255. Trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, p. 256.

tru nu poate fi în general un concept, ci numai o întrebare fără răspuns, o enigmă nedezlegată. În orice caz dintr-un concept se pot trage concluzii privind lumea cealaltă; dintr-o întrebare nu. Ba chiar, în mod strict (aşa ar trebui să vorbim), intelectul nici nu ar trebui să formuleze o întrebare aici unde se află la limitele sale eterne (spaţiu, timp şi categorii), căci trebuie să fie convins *a priori* că este o întrebare fără rost, la care nu se poate da nici un răspuns; el trebuie să se oprească în *ἄγνοια* şi în *θαυμάζειν*. Şi, de fapt, o va şi face. Este marea, funesta eroare a lui Kant că în acest punct decisiv a contrazis atât de flagrant natura intelectului uman şi propria sa doctrină.

După cum se poate constata aici, la sfârşit, deducţia istorică şi cea psihologică a mării erori coincid. Am găsit în ea pe cale inductivă conceptul împins încoace şi încolo din ce în ce mai departe şi de aceea întotdeauna gol al fundamentului ultim, de maximă generalitate a lumii în toate sistemele şi am dedus din el cum filosofia critică, după ce a stabilit în mod corect prin cunoştinţele *a priori* ultima, extrema limită a cunoaşterii şi reprezentării omeneşti, a ajuns, prin acceptarea acelui concept gol, la neconceptul *transcendent* al „lucrului în sine“. Pe de altă parte, am găsit pe cale inductivă ultimul agent subiectiv al cunoaşterii în procesul psihic al întrebării şi am dedus din el, cum intelectul, când extinde întrebarea în mod transcendent dincolo de limitele posibilităţilor sale născocite, amăgindu-se, ca pretins răspuns tocmai acel neconcept al „lucrului în sine“.

Cu aceasta sarcina noastră ar fi rezolvată. Pe de o parte am descris complet condiţiile în care Kant a ajuns la acea inconsecvenţă; în felul acesta am înfăţişat punctul final al *filosofiei critice propriu-zis consecvente* şi astfel ne-am asigurat măsura pentru aprecierea succesorilor. Totuşi nu ne putem permite să nu mai adăugăm câteva scurte observaţii care completează cercetarea noastră în măsura în care precizează întrucîtva locul metafizic al intelectului abstract.

Cunoaşterea începe cu o întrebare şi sfârşeşte cu o întrebare. Fără îndoială însă pentru intelectul abstract o întrebare este ceva nesatisfăcător, incomplet, ba chiar *negativ*. Dar spiritul uman constă atât de puţin numai din

cunoașterea abstractă și reflectare, încît îi trebuie mai degrabă să-i preceadă ceva nemijlocit în senzația obiectivă și în simțămîntul subiectiv înainte de a putea ajunge la întrebare, cunoaștere, știință abstractă. Dar dacă intelectul abstract trebuie să se declare falit la ultima întrebare, la întrebarea finală transcendentă, această mărturisire dureroasă este străină simțămîntului. Căci deși dă impulsul pentru întrebare, chiar și pentru întrebarea ultimă, extremă, fiind totuși el însuși *toto genere** diferit de cunoașterea abstractă, poate să-și găsească, acolo unde gîndirea trebuie să dispere, un concept drept răspuns, un *surogat*, oarecum un *răspuns simțit*, care bineînțeles este cu neputință de exprimat în concepte, cu neputință de gîndit.— Gîndirea se străduiește să sesizeze acolo ceea ce dorește,

„Lăuntric să cunosc prin ce se ține Universul“⁴⁷. Dar se constată că este închis în spațiu, timp și categorii. Dimpotrivă *simțămîntul* găsește aici ceva pozitiv, inefabil, care îi dăruiește liniștea interioară și împăcarea, ceva care nu poate fi gîndit și exprimat în cuvinte, ci numai simțit. Aici i se opune oarecum θεός ἄρρητος** al gnosticilor, cel despre care se spune:

Un nume eu

Nu am pentru aceasta, Simțămîntul e totul⁴⁸.

Aceasta este ceea ce natura omenească are mai propriu, mai adînc, enigma ascunsă în inima noastră, ceea ce are sufletul nostru mai sfînt și care își găsește expresia sesizabilă, simbolică, în artă și religie. Este același ceva care permite intelectului abstract să năzuiască și să lupte pentru adevărul conceptibil în filosofie, care, pe de altă parte, revine mereu în cele mai frumoase și profunde opere de artă ale celor mai mari spirite. Este ceea ce în simfonia a noua a lui Beethoven ne mișcă fremătînd și vuind în adîncul sufletului nostru, și — după ce în ultima frază lupta încordată, deznădăjduită pentru împăcare a

* Pe de-a întregul.

⁴⁷ J. W. Goethe, *Faust*, I. Trad. Lucian Blaga, p. 22. (Nota trad.).

** Divinitate inefabilă.

⁴⁸ J. W. Goethe, *Faust*, I. Trad. Lucian Blaga. (Nota trad.).

degenerat într-o disonanță sălbatică, teribilă, — ne pătrunde mai întâi plină de presimțiri, la început în tonuri de abia auzite, apoi ne saltă, urcînd și crescînd în tonuri din ce în ce mai pline, pînă cînd în cele din urmă, sufletul care luptă își azvîrle, victorios și cu o forță titanică, povara pămîntească și se încordează într-o bucurie fără margini, cerească, transcendentă pentru sărbătoarea păcii veșnice a lumii.— Este ceea ce Rafael, în Madona Sixtină, după ce a ridicat vîlul din fața privirilor însetate ale omenirii, face să se reflecte, din aureola unui presimțit tărîm de dincolo, în ochii sacri, sfioși ai Fecioarei. Este acel ceva pe care Faust al lui Goethe caută în van pretutindeni și nu-l poate afla nici în domeniul ideilor, nici în sfera joasă a plăcerii senzoriale și care în cele din urmă, după o luptă de o viață întreagă, îl întâmpină cu sunet liniștitor, conciliant:

Tot ce-i vremelnic
E numai simbol.
Ce-i chip îndoielnic
Aici s-a-implini.
Nespusul, deplinul
Izbîndă-i aci.
Etern-femininul
Ne-nalță-n tării⁴⁹.

Aici putem găsi ceea ce căutăm, nu în *concepte*, nu cu ajutorul *intelectului abstract*.— Adîncindu-ne în una din acele capodopere, privirea noastră interioară înfilnește lumina aducătoare de bucurie: împăciuitoare; atunci curiozitatea febrilă a desfătării pălește și dispare în fata gravității profunde, sacre, a înțelegerii; plăcerea estetică devine ferment etic. Căci simțim că s-a rostit în fine acest cel mai profund ceva spre care năzuiește ființa noastră cea mai intimă, acest ceva care ușurează și alină dorul nostru, căutat și urmărit în van de intelectul nostru abstract, pentru că este ceva care numai se simte, care nu poate fi exprimat în cuvinte și nici măcar gîndit. Tocmai de aceea ne simțim înălțați după ce ne-am desfătat cu o asemenea capodoperă, parecă mai

⁴⁹ J. W. Goethe, *Faust*. Partea a doua a tragediei. Trad. Lucian Blaga, p. 381. (Nota trad.).

buni, mai luminați, — apoi, cu toate acestea, ne simțim iarăși mîhnîți — o stare de spirit alcătuită dintr-un amestec de fericire și întristare, pentru că pe de o parte simțim, de fapt, satisfacți interior, pe de altă parte ne simțim frînați în mod dureros de neputința de a *cunoaște* ceea ce am savurat, adică să-l sesizăm cu ajutorul intelectului care întreabă.

Aici intelectul abstract trebuie să rămînă mut. El rămîne nedumerit cu întrebarea sa adresată spiritului lumii. Desigur, este liber să întrebe, dar în ceea ce privește răspunsul, acel spirit al lumii vorbește o altă limbă decît el:

Tu semeni duhului ce-l înțelegi,
Nu mie!⁵⁰

Nu trebuie să ne ferim de așa-zisa „filosofie sentimentală“ (*Gefühlphilosophie*) à la Jacobi, Baader ș.a.m.d. Filosofia trebuie să *cunoască* și să *știe* dar sentimentul nu este organon-ul cunoașterii. Cunoașterea are ca obiect ceea ce poate fi reprezentat în mod abstract, sesizat în concepte, gîndit, deci întotdeauna ceva general. Sentimentul este satisfăcut de inefabil, de ceea ce nu poate avea nume, de individualul pur și simplu. Dar un „sentiment cunoscător“ sau o „filosofie sentimentală“ sînt cu totul analoage cu un „ochi care aude“ sau cu o „ureche care vede“.

„Lucrul în sine“ kantian este încercarea nereușită a intelectului abstract de a găsi la o întrebare la care nu se poate răspunde, un concept drept răspuns transcendent, care nu ne poate fi de ajutor, decît prin faptul că printr-o satisfacere, venită din altă parte, a sentimentului se înlătură motivul întrebării. Făcînd acea încercare, crezînd că realizează acea idee inconceptibilă, intelectul cade în contradicția de a reprezenta ceva ce nu poate fi reprezentat, de a vrea să gîndească ceva ce nu poate fi gîndit, comite un *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος** în sens eminent.

Acestea sînt semnificația și destinul „lucrului în sine“ kantian.

⁵⁰ *Idem*. Trad. Lucian Blaga, vol. I, p. 28. (Nota trad.).

* Trecerea în alt gen.

FRIEDRICH PAULSEN

**DIE ZUKUNFTSAUFGABEN
DER PHILOSOPHIE***

**SARCINILE DE VIITOR
ALE FILOSOFIEI**

Bunul Dumnezeu ne-ar putea pune într-o situație într-adevăr grea dacă ne-ar dezvălui în întregime toate tainele naturii; de atita neparticipare și plăti-seală, n-am mai ști ce să facem.

Goethe. Convorbiri cu Riemer¹ (1818)

I. Introducere

Mai are într-adevăr filosofia un viitor?

Importanța crescîndă a filosofiei în prezent.

Acum o jumătate de secol nimeni nu s-ar fi mirat de această întrebare și unii ar fi răspuns negativ fără nici o ezitare: filosofia are o istorie, dar nici un viitor; ea este menținută într-un fel de viață fictivă numai datorită catedrelor odată înființate în cadrul universităților. De-altfel, pentru a oferi totuși ceva din care să poată decurge unele cunoștințe, posesorii acestor catedre se ocupau aproape exclusiv cu trecutul, nu cu viitorul ei. Ar fi avut viitor numai științele particulare; în ele pulsează viața reală, și acestea și-ar fi împărțit între ele sarcinile filosofiei, în măsura în care sînt sarcini reale și nu chestiuni metafizice deșarte, de școală.

* Din volumul *Systematische Philosophie* de W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, pp. 387—422.

¹ Friedrich Wilhelm Riemer (1774—1845), filolog și scriitor angajat din 1803 de Goethe ca educator al fiului său. A fost desemnat de Goethe ca editor al scrierilor sale postume, împreună cu Eckermann. (Nota trad.).

În ultimele decenii atmosfera s-a schimbat; filosofia a trezit din nou interesul; se pare chiar că s-ar apropia o nouă eră filosofică. Pozitivismul, dominant pe la mijlocul secolului al XIX-lea, este cuprins de o mișcare de retragere în toate punctele, ca și pozitivismul din epoca reacțiunii în domeniul Bisericii și al Statului, al Religiei și al Dreptului, tot așa și pozitivismul din domeniul științei, acel pozitivism care aștepta de la cercetarea exactă soluționarea tuturor tainelor lumii și vieții.

Insuficiența științelor particulare.

Nu se poate nega că aici își face loc și o anumită deziluzie. Vorba „falimentul științei“ care pătrunde din Occident, oricât de neadevărată este în alte privințe — științele sînt atît de departe de faliment încît visteriile lor n-au fost niciodată mai pline ca acum, putîndu-se aproape vorbi despre o supraabundență, — cuprinde totuși și un dram de adevăr: științele nu au satisfăcut toate speranțele puse în ele acum o generație; ele nu au dus nici la o viziune de ansamblu consolidată despre lucruri, nici la o concepție sigură despre viață și nici la o normă certă privind viața. Ba chiar cineva ar putea să spună că cu cît științele au pătruns mai departe nu au făcut altceva decît să ducă la obscurități din ce în ce mai profunde. Biologia, fiziologia, anatomia creierului, fiecare pas înainte al cunoașterii ne-au pus în fața unor noi enigme încă și mai mari; să ne gîndim la problemele procreării și ale eredității: cine mai crede că darwinismul a rezolvat toate misterele pe care natura le-a introdus tainic în viață, poate doar marele metafizician contra vrerii sale, din Jena? Nu altfel stau lucrurile în fizică și în chimie: fiecare soluție dată unei probleme a iscat probleme noi și dificile; orice progres în cunoaștere pune din nou sub semnul întrebării vechile temeuri care păreau a fi consolidate pentru totdeauna; aproape toate conceptele fundamentale, cu care acum o generație se opera cu tot atîta încredere ca și cînd ar fi fost vorba de adevăruri veșnice, au ajuns în ultima vreme nesigure, rigizii atomi și modul de acționare exclusiv mecanic al naturii, chiar și legea conservării energiei nu mai sînt ferite de idei sceptice și

de verificări pline de îndoială. Pare să se impună din ce în ce mai mult punctul de vedere că toate conceptele și legile din acest domeniu nu sînt altceva decît mijloace de gîndire considerate deocamdată potrivite pentru formularea fenomenelor.

Și situația nu este diferită nici în științele istorice. Oare a reușit cercetarea istorică și filologică, oricît de neîntrerupt s-a străduit și oricît de bogate rezultate a obținut, să ajungă undeva pînă la sfîrșit? A ajuns oare această cercetare, măcar într-un singur loc, la vederi cu totul certe, inatacabile și necontestate? Să ne referim la critica *Bibliei* sau la problema homerică sau la o chestiune comparativ atît de neînsemnată ca istoria dezvoltării filosofiei kantiene în spiritul autorului ei: nicăieri nu este atins scopul, o înțelegere clară și completă: dezacordul durează pretutindeni, pretutindeni trebuie să recunoaștem în cele din urmă: curenții spirituali izvorăsc din profunzimile inabordabile ale vieții, ale celei istorice și ale celei individuale. Cine ar cunoaște Rînul numai în cursul său de la lacul Constanța sau de la Koblenz în jos, ar ști totuși mai mult despre el decît știm noi despre originea religiei lui Israel sau despre proveniența poemelor homerice.

Aceasta este atmosfera sau cel puțin o direcție în atmosfera spirituală a prezentului: speranța de-a face realitatea transparentă, pînă la temeiurile ei, prin cercetare exactă a dus la un eșec; știința nu ne conduce pînă la capătul lucrurilor în nici un punct, nici în cel mai mic și nici în cel mai mare: dacă concepția despre lume ar trebui să fie clădită numai pe cercetarea exactă ar trebui să renunțăm pentru totdeauna la a o avea.

În această atmosferă și în același fel ca nevoia religioasă care, în prezent, se manifestă din nou cu mai multă putere și își obține satisfacerea într-o credință, de exemplu într-o credință bisericească, care în această nesiguranță a tuturor lucrurilor caută sprijin la autoritate, la acel *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus** sau, în felul protestant, într-o credință subiectivă, care introduce în realitate speranțele și cerințele propriei firi, —

* Ceea ce este veșnic, ceea ce este pretutindeni, ceea ce este pentru toți.

Își găsește terenul de cultură și nevoia de filosofare de curînd apărută. Începe să se pună întrebarea: nu cumva în cele din urmă filosofia, atît de multă vreme disprețuită și atît de mult ponegrită, nu ar putea și ar trebui să ofere acel lucru în lipsa căruia spiritului uman nu-i stă în putință să o scoată la capăt multă vreme: un răspuns privind problemele esențiale ale realității și ale vieții, dacă nu sub forma unor principii necesare sau a unor adevăruri veșnice, cum credea vechea metafizică, cel puțin sub chipul unor concepții posibile și verosimile, sub chipul unor „idei raționale“?

Astfel nevoia subiectivă de speculație filosofică, neastîmpărul și excesele căreia au provocat odinioară acea ripostă a pozitivismului și a exactității, care, în setea de fapte nude, evidente, a apărut pe la mijlocul secolului trecut în disprețul oricărei filosofii, acea nevoie subiectivă a survenit cu timpul din nou. Credința în posibilitatea și necesitatea unei gîndiri care să depășească știința particulară și cercetarea ei și să ridice pînă la general este din nou vie și activă ca forță creatoare în viața prezentului. Și poate că faptul cel mai remarcabil este că această pornire se manifestă în înseși cercurile cercetării științifice: pretutindeni științele încep să filosofeze de la sine, științele naturii și matematica, biologia și istoria, jurisprudența și teologia; pretutindeni ele își pun problema propriilor lor ipoteze și scopuri primordiale, ele încearcă pretutindeni să sesizeze cu idei posibile totalitatea și conexiunea lucrurilor. Astfel indoiala și uimirea sau confuzia s-au dovedit din nou a fi forțe motrice subiective care conduc spre filosofare.

Necesitatea obiectivă a filosofiei

La sfîrșitul acestor observații introductive subliniez cu cîteva trăsături necesitatea *obiectivă*, independentă de orice condiții temporale, a unei asemenea prime sau ultime științe, a unei „științe universale“, așa cum a vrut întotdeauna filosofia să fie. Ea apare tocmai din științele particulare, care potrivit concepției pozitivistice trebuiau să o alunge și să-i ia locul.

1. a teoriei științei sau logicii.

Științele particulare nu sînt indiferente una față de cealaltă, ele constituie o unitate, în primul rînd o unitate logică prin conținutul lor. Prin aceasta chiar se indică o temă care trimite la o știință deasupra tuturor științelor particulare, la o știință generală: știința despre esența științei în genere sau despre conceptul de știință. De această temă se leagă imediat o alta: împărțirea sistemului științelor, *teoria științei*, epistemologia, cum spun englezii, este denumirea științei dată pe baza relației ei cu obiectul, pentru care noi folosim de obicei denumirea de logică și *teoria cunoașterii*.

2. știința ființei sau metafizica.

Științele nu constituie însă numai o unitate logică, ci și o unitate reală: obiectul lor, realitatea, constituie o unitate sau, pentru a vorbi mai precaut, faptele de care se preocupă diversele științe se află în relație unele cu celelalte și par să indice o corelație unitară care cuprinde întreaga realitate. Nu există nimic izolat în lume, orice este într-o legătură mai apropiată sau mai îndepărtată cu toate celelalte. Și aceasta relație reală se reflectă în raportul reciproc al științelor; fiecare știință le presupune în cele din urmă pe toate celelalte și apelează, cel puțin ocazional, la ajutorul lor. În fond, toate liniile de separare își au originea într-o necesitate doar subiectivă, în necesitatea de-a trage linii de demarcație pentru diviziunea muncii, pentru delimitarea propriului domeniu de activitate, dar nu sînt separații care să străbată realitatea însăși despicînd-o pe dinăuntru. Astfel rezultă și de aici problematica unei științe al cărei obiect de cercetare îl constituie principiile generale ale întregii existențe și relațiile generale a tot ce este real. *Metafizică* este denumirea tradițională pentru această știință al cărei obiect este realul în genere, „existentul, în măsura în care este existent“, adică înainte de împărțirea sa între științele parti-

culare sau înainte de tratarea sa de către acestea. Principalele ei probleme ar fi: în primul rînd problema naturii sau a esenței realului în genere, problema *ontologică*, în al doilea rînd problema naturii relațiilor reciproce și față de întreg ale tuturor elementelor realității, problema *cosmologică*.

Cu această deducere a filosofiei este dat și faptul că raportul ei cu științele particulare rămîne deosebit de strîns. Atît teoria științei cît și metafizica presupun științele particulare, cea dintîi ca fiind însăși obiectul ei, cealaltă ca cercetări ramificate, ale căror rezultate le folosește și pe care altfel ar trebui să le obțină ea însăși, așa cum odinioară a și procedat în cea mai mare măsură. Ca urmare filosofia nu este în fond altceva decît unitatea întotdeauna presupusă și căutată a tuturor cunoștințelor științifice, potrivit formei și conținutului lor.

De curînd, am auzit într-o convorbire o persoană spirituală caracterizînd poziția filosofiei față de științele particulare prin comparație cu poziția dirijorului unei orchestre: rolul ei ar fi să îmbine diversele științe ca tot atîtea instrumente pentru a realiza un acord, pentru a scoate în relief, la locul ce-i revine, sunetul fiecăruia, astfel încît nici unul să nu răsune mult prea puternic și nici unul să nu fie lăsat să-și piardă efectul. Un exemplu excelent care, bineînțeles, are în comun cu alte exemple faptul că nu trebuie interpretat *ad litteram**. La început filosoful, să ne gîndim la Aristotel, avea în același timp și rolul compozitorului care scria și partitura. Acum a fost imbrîncit din ce în ce mai mult înapoi la aceea activitate de strîngere laolaltă și egalizare; sau, mai bine zis, de vreme ce în general nu mai există un compozitor al bucății și, de asemenea, nici un text unitar (instrumentele cîntă fiecare în felul său și în propria sa cadență), a trecut din poziția devenită din ce în ce mai penibilă a unui dirijor în acest concert — Hegel a fost ultimul care a rîvnit la o asemenea poziție — la rolul unui referent și al unui interpret, care se angajează ca ascultînd zgomotul confuz de voci produs de numeroșii muzicanți fiecare cu propria sa voință, și care este denumit activitatea științei, să sesizeze totuși, ulterior, din el sau în el, un acord unitar

* După sensul rigid al cuvintelor.

bazat, probabil, pe armonia prestabilită a inteligenței umane. Îți reamintești totuși de un „concert“ deoarece ba un grup de voci, ba altul răsună mai cu putere: astfel fizica matematică în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, filologia și istoria în secolul al XIX-lea, iar mai recent biologia. În acest caz problema care trebuie soluționată de acel șef de orchestră imaginat și care dirijează *a parte post** ar fi ca, totuși, în impresia totală toate vocile să iasă în relief, problemă care acum va consta de cele mai multe ori în a face ca filosofia, în vuietul puternic al vocilor amenințătoare din științele naturii, să se străduiască să dea însăși importanță și de asemenea să atragă atenția ascultătorilor asupra sunetelor de abia auzite și mai moi ale științelor spiritului.

3. Știința valorilor sau etica.

În fine trebuie să mai menționăm o a treia știință, care manifestă un caracter universal asemănător cu cel al logicii și metafizicii și anume *etica*. Ar putea fi pusă alături de teoria științei și de metafizică ca *teorie generală a valorilor*. Ca și viața și știința se lovește pretutindeni de problema valorilor și a deosebirii de valoare: în economia politică și în politica, în educație și în medicină, în istorie și în drept; pretutindeni nu se judeca numai cu predicatele adevărat și fals, real și nereal, ci și cu predicatele bun și rău, sănătos și bolnav, normal și anormal, drept și nedrept. Ca urmare, apare ideea unei științe care cercetează sistematic problema valorilor, se străduiește să afle punctul de la care pleacă orice apreciere și să identifice principiile stabilirii valorii. Natural, acest punct se află în primul rând în viața omenească, într-o idee a desăvârșirii lucrurilor umane. Dar cum viața omenească se înscrie în conexiunea vieții în genere și în cele din urmă este cuprinsă în unitatea tuturor lucrurilor, problema valorii și a lipsei de valoare se extinde în mod necesar la mediul de viață uman, lărgit în cele din urmă până la universalitatea lucrurilor; simpla existență a teoriilor optimiste și pesimiste despre realitate demonstrează

* Lipsit de sfârșit.

inevitabilitatea acestei extinderi. Astfel văzută, etica primește și ea caracterul universal al unei științe filosofice.

Cu aceasta sarcinile filosofiei ar fi schițate. Sînt cele vechi și veșnic noi; sînt totdeodată *sarcinile ei de viitor*. Filosofia nu are sarcini prezente și de viitor în același sens ca științele particulare, ea are numai sarcini veșnice. În științele particulare s-ar putea poate spune, că în situația actuală, de exemplu a fizicii sau a psihologiei sau a istoriei, soluționarea acestor probleme, depășirea acestor greutăți, crearea acestor mijloace de ajutor sînt deosebit de urgente. Filosofia nu are probleme actuale sau sarcini de viitor în acest sens. Ea are numai sarcina regîndirii continue a vechilor și marilor probleme în legătură cu esența, conexiunea și sensul lucrurilor, și răspunsul urmează întotdeauna sub forma unei legături unitare de idei cuprinzînd toate problemele și soluțiile. În consecință chestiunea sarcinilor de viitor nu poate însemna aici decît chestiunea direcției în care se mișcă în prezent gîndirea filosofică și în care, după cît se poate prevedea, se va mișca și în timpul ce vine.

Încercînd să dau un răspuns acestei întrebări, mă limitez în principal la metafizică, rădăcina-pivot propriu-zisă a filosofiei. Teoria științei o voi atinge în treacăt numai în măsura în care metafizica este legată indisolubil de chestiuni gnoseologice; iar în ceea ce privește etica, îmi iau îngăduința să trimit la studiul special dedicat acestui obiect în cadrul prezentei lucrări.

Dirrecțiile filosofice ale prezentului.

I. *Idealismul obiectiv forma fundamentală a concepției despre lume*. În principal două sînt direcțiile care se opun una celeilalte, făcîndu-și concurență: *idealismul metafizic* și *criticismul gnoseologic*; dacă vrem să le indicăm prin nume: Platon și Kant. Căci după cele spuse mai sus avem îngăduința să nu-i acordăm *pozitivismului*, care pretutindeni nu vrea să admită filosofia sau să o admită numai ca simplu agregat al științelor particulare, nici o atenție, ca fiind o orientare cuprinsă în retragere; căci și în țările sale de origină, în Anglia și Franța, pozitivismul este în reflux, în timp ce, dimpotrivă, filosofia critică

și speculativă cîștigă teren. Și același lucru este valabil pentru *materialism*, care în fond nu este altceva decît absolutizarea fizicii prin eliminarea spiritualului, sau imaginara reducere a spiritualului la procese fiziologice, sau la epifenomene „subiective“ doar ocazionale ale mișcărilor. Sînt desconsiderările vieții spirituale, în care fără îndoială el continuă încă să prospere, dezvoltîndu-se cu repeziciune.

Criticismul kantian.

Să pornim de la *filosofia critică a lui Kant*: în ultima generație, după ce în prima treime a secolului al XIX-lea a fost respinsă de metafizica speculativă, iar în a doua de curentul materialist și pozitivist, a sărbătorit un fel de reînviere; în prezent are din nou numeroși adepți în cuprînsul și în afara frontierelor germane, și nu numai printre filosofi de școală, ci și printre cercetătorii științifici și printre personalitățile vieții publice.

Respingerea de către el a metafizicii dogmatice.

Criticismul este caracterizat prin doua trasaturi. Una este negativă: respingerea metafizicii ca o cunoaștere dogmatică cu ajutorul rațiunii a realului, așa cum este acesta în sine. Cunoașterea noastră științifică este limitată la domeniul experienței posibile, adică la lumea fenomenelor. În acest domeniu este într-adevăr posibilă cunoașterea științifică, adică cunoașterea sub forma unor judecăți generale și necesare, dar nu în afara acestor limite: numai în măsura în care realul este dat sau poate fi reprezentat în percepție, percepție a simțului extern sau intern, — are intelectul nostru o materie din care poate construi, prin funcțiile sale logice, o lume concretă; fără o materie dată în senzație, intelectul uman, care nu este un intelect „contemplativ“ sau absolut productiv, posedă numai propriile sale funcții logice vide. Vechea filosofie dogmatică care credea că poate inventa din aceste concepte goale

o metafizică reală, o cunoaștere speculativă a lumii inteligibile, nu poate înainta de fapt nici un pas din loc, deoarece nu are nici un teren sub picioare.

Întemeierea de către el a concepției despre lume pe „rațiunea practică“.

A doua trăsătură prin care filosofia critică, care cu prima se apropie într-un anumit fel de pozitivism, nu de empirism, are o natură pozitivă: este completarea cunoașterii limitate la câmpul fenomenelor prin „idei ale rațiunii“, care își găsesc mai întâi utilizarea regulatoare necesară în gândirea speculativă, apoi își au ultima funcțiune în „raționalismul practic“. Ideile de Dumnezeu, libertate, nemurire, care pentru rațiunea speculativă rămân numai concepte problematice, cărora ea nu este capabilă să le găsească un obiect în intuiție, primesc pentru rațiunea practică pur și simplu importanța unor concepte necesare și valabile. Aceasta înseamnă: omul ca ființă rațional-morală inzestrată cu voință nu poate evita să considere realitatea însăși ca fiind determinată de idei. Premisa necesară a voinței sale raționale orientată spre bine este că, în cele din urmă, ordinea lumii este rațional-morală: lumea fenomenelor este determinată de legea cauzalității, lumea inteligibilă sau lumea realmente reală este determinată de o ordine mai înaltă, care se dezvăluie conștiinței umane în legea morală. Dar rațiunea speculativă nu poate justifica cu mijloacele ei această presupunere și nici să o realizeze științific într-o construcție teleologică a naturii sau a istoriei.

Așa este filosofia lui Kant realizată cu o mare energie a gândirii și susținută de o cugetare morală de o mare gravitate. Kant este pătruns de convingerea că odată cu aceasta s-a spus ultimul cuvânt în problemele metafizicii: Platon și Leibniz cu pretențiile lor la cunoașterea absolută sint respinși pentru totdeauna, nu mai puțin ca Epicur sau ca Sistemul Naturii². Și astăzi așa-zișii „neo-

² P. H. J. Holbach, *Système de la Nature* (1877). [Nota trad.].

kantieni“ proclamă din nou această decizie ca fiind definitivă: După recidiva speculativului în metafizică am ajuns iarăși la Kant ca fiind sfârșitul și scopul filosofiei.

Întemeierea idealismului obiectiv.

Eu nu cred că lupta în jurul metafizicii, lupta dintre Leibniz-Platon și Kant este decisă definitiv în defavoarea celor dintii. Dimpotrivă, eu văd idealismul obiectiv sau metafizic încă viu, ba chiar văd în el cea mai viguroasă și promițătoare direcție. Dar înainte de prezentarea acestei păreri fac din capul locului două observații. Prima: chiar și Kant, adevăratul Kant, nu este dușmanul acestei concepții în toate privințele. A doua: că prin Kant li s-a pus în mod definitiv capăt anumitor încercări în metafizică: pe de o parte metafizicii ca o știință rațională pură, ca o știință *a priori* a lumii în sensul lui Spinoza sau al lui Hegel; pe de altă parte ca fizico-teologie, ca încercare de a deduce realitatea și formele ei dintr-o idee teleologică atotcuprinzătoare, de a le deduce așa cum explicăm forma unui artefact uman dintr-o idee teleologică. Raportul realității cu valorile nu se va lamuri niciodată fără rest în considerarea potrivit normelor intelectului; și tot așa, fără îndoială, în cazul „credinței“, în legătura cu care Kant a declarat odată că este o sarcină a sa sa-i facă loc prin suspendarea „științei“, și pentru care va rămâne întotdeauna un spațiu liber lângă cunoaștere.

Vom reveni asupra ambelor acestor puncte în cele ce urmează, dar mai înainte aș dori să analizez mai în amănunt problema cognoscibilității realului, așa cum este ei în sine, sau a incognoscibilității acestuia susținută de Kant. Eu nu cred că afirmația lui Kant este întemeiată; de aceea nu mă pot convinge nicidecum de necesitatea de a renunța în general la metafizică, ca încercarea de a defini, gândind, esența realului realmente real.

Ontologie.

Să pornim de la problema *ontologică*, de la chestiunea naturii existentului ca atare. Punctul slab al criticii kantiene se află aici în teoria sa despre simțul intern. După

Kant orice cunoaștere a vieții sufletești este de asemenea una pur fenomenală, ca și cea a lumii externe: lumea obiectelor corporale este o proiecție a realului pe senzorialitatea noastră, determinată de forma intuiției spațiale de care este legată; la fel lumea sufletească este o proiecție a entității sufletului pe simțul intern, determinată de forma timpului de care este legată; în consecință, cunoașterea sufletului în sine este tot așa de imposibilă ca cea a lumii fizice.

Extinderea fenomenalismului la autocunoașterea realității sufletești este cu neputință.

La aceasta trebuie spuse cele ce urmează. Pe cât de neîndoielnic adevărată este afirmația că orice cunoaștere obținută prin percepție senzorială nu poate fi o descriere adecvată a naturii realului trans-subiectiv presupus la care ea se referă, căci, așa cum spune Spinoza, percepțiile exprimă mai degrabă natura subiectului care percepe, decât pe cea a obiectului exterior, tot atât de îndoielnică este transpunerea acestei opinii la înțelegerea evenimentelor sufletești în conștiința de sine. Aici nici nu este vorba de un mediator între cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut, așa cum este acolo senzorialitatea; „simțul intern” al lui Kant este o pură ficțiune, imaginată de dragul paralelismului dintre spațiu și timp, sau al „deducției transcendente” a categoriilor și a schematismului conceptelor pure ale intelectului. Și de aceea utilizarea conceptului de fenomen la evenimentele conștiinței este lipsită de un sens care să poată fi determinat cu precizie: o idee este întocmai ceea ce este gândită să fie și un „fenomen” al altui lucru; și tot așa este cazul cu un sentiment sau cu un proces de voință: acestea sînt în sine întocmai ceea ce se arată a fi în conștiința de sine și în general; în măsura în care eul se sesizează pe sine în cunoașterea de sine, el recunoaște un real, așa cum este acesta în sine însuși, și anume ca o activitate determinată așa. În spatele scenei nu rămîne nici un obiect întunecat, de nepătruns, în legătură cu care nu am avea în auto-

conștiința noastră altceva decît numai un „fenomen“, o reflectare tulbure sau falsificată. Așadar rău famata „substanță psihică“ ar trebui considerată ca atare, dar, cercetată mai îndeaproape, se dovedește a fi o simplă dublură fantomatică a materiei, un *ens rationis**, care nu se întîlnește nicidecum în realitate.

Extinderea realismului la lumea externă.

Obținînd în acest fel în cunoașterea vieții interioare psihice un prim punct sigur pentru sesizarea non-fenomenală a realității, am dobîndit odată cu realismul în teoria cunoașterii prima condiție a unui idealism obiectiv în metafizică: viața sufletească absolut cognoscibilă în conștiința de sine, deci numai viața sufletească existentă în mod absolut. Iar următorul pas ar fi: realității în afara conștiinței de sine i se poate atribui cognoscibilitate și realitate absolută în măsura în care ea poate fi determinată și sesizată ca viață sufletească.

De fapt prin aceasta se indică drumul pe care s-a îndreptat considerarea filosofică a realității după Kant. La cei mai diferiți și în altă privință cei mai eterogeni gânditori, la cei speculativi, la Beneke, la Schopenhauer și la metafizicienii voluntariști care pleacă de la el, la filosofi care vin din științele naturii, ca Fechner, Lotze, Wundt, pretutindeni se mișcă gîndirea care pornește de la Kant, dar tinde dincolo de Kant, în aceeași direcție, în direcția spre o metafizică idealistă care vede realul realmente real în ceva psihic-spiritual. Primul pas este certitudinea: în autopercepția vieții sufletești cunoașterea și percepția coincid, astfel încît ceea ce se cunoaște nu poate fi înțeles în nici un sens ca un „în sine“ incognoscibil; cunoașterea vieții sufletești în conștiința de sine poate fi limitată sub aspect empiric: conștiința nu cuprinde întreaga viață sufletească, nici măcar în cazul celei proprii; dar aici nu are loc nicidecum o separare între cunoaștere și existență. Și al doilea pas este concluzia: pot vorbi și aici de o cunoaștere adecvată, adică în genere omogenă cu existența, doar în măsura în care realitatea trans-

* Lucru pur, gîndit sau reprezentat.

subiectivă, reprezentată în conștiința mea numai prin percepții senzoriale, poate fi înțeleasă ca o existență similară cu propria mea viață sufletească. Pe de altă parte, aici limitarea empirică a cunoașterii cu această intenție poate merge mult mai departe: capacitatea de efectuare a interpretării percepțiilor senzoriale sau a proceselor din lumea fizică ca simboluri ale proceselor sufletești slăbește din ce în ce mai mult o dată cu distanța fenomenului fizic al propriei noastre vieți interioare, până când în lumea anorganică nu mai rămîne, în cele din urmă, decît schema generală, fără posibilitatea umplerii ei cu conținut concret.

Merită să facem observația că în ultimul timp idei înrudite cîștigă din ce în ce mai mult teren și în cercurile științelor naturii. Așa este, de exemplu, la cercetătorii care pornesc de la considerații de fiziologie senzorială, ca Helmholtz, Mach, Verworn. Cel puțin ei fac primul pas fără ezitare: nu este posibil să se atribuie obiectelor corporale o realitate absolută, ele se pot dizolva fără rest în conținuturi de percepție subiectiv determinate; și astfel întreaga lume corporală nu este realmente altceva decît un sistem de intuiții obiectivate, existența lor presupune așadar în subiect, o conștiință; sau, mai degrabă, propriu vorbind, lumea corporală este pusă în conștiință ca un conținut „psihic”. Dualismul lume corporală și lume sufletească este fals, deoarece corpurile nu au nici o altă existență decît cea a obiectelor, pe care un subiect le creează și le pune pentru sine. „Psihomonismul”, așa cum, într-un discurs, Verworn expune acest punct de vedere cu multă claritate și precizie (*Științele naturii și concepția despre lume*, 1904) și-a spus aici ultimul cuvînt. Pe această bază devine clară concluzia: dacă în genere există ceva real în conștiința mea ca un conținut al ei, atunci acesta nu poate fi gîndit decît ca fiind similar cu propria mea viață sufletească interioară. Și asemenea altor corpuri cu trupul meu, reprezentantul vieții mele sufletești în lumea fizică, indică aceeași direcție și în același timp arată drumul interpretării celorlalte sisteme fizice.

Speculația biogenetică care pornește de la Darwin duce la idei asemănătoare. Anularea deosebirii absolute

dintre plantă și animal, așa cum a fost cerută mai întâi de Fechner din considerații generale și care de atunci a fost confirmată din ce în ce mai puternic de cercetarea fiziologiei și biologiei plantelor, impune cu o forță irezistibilă concepția animării întregii lumi organice. După acest prim pas spre realizarea unei concepții „panpsihiste“ trebuie să poată urma al doilea, și anume anulara deosebirii absolute dintre materia organizată și cea neorganică duce la concepția la care se vede îndrumată speculația asupra originii primordiale a vieții, la concepția despre o generație spontană sau o producere inițială a vieții „organice“ din materia „anorganică“; ea conduce cu o anumită necesitate la concluzia că viața, chiar și viața sufletească, nu poate fi în genere străină de materie, din starea ei pre-organică. Consecința observată, dar nereținută de Haeckel este în ultima vreme recunoscută de către filosofii lirici ai naturii ca W. Bölsche și Bruno Wille, în toată amploarea ei și considerată drept temei al unei concepții idealiste a lumii.

Adevărata poziție a lui Kant față de idealismul obiectiv.

Astfel metafizica a depășit numai decît din nou, în direcția idealismului obiectiv, limitele cunoașterii trasate de Kant. Dar, așa cum am observat încă mai înainte, ea nu s-a îndepărtat în fond atît de mult de ultimele idei ale lui Kant, cît ar părea conform unor grupări care susțin critica rațiunii. Într-adevăr, și pentru Kant rămîne, în pofida „neokantienilor“, care sînt mai catolici decît papa, un *mundus intelligibilis*, pe care îl pune și el drept realitatea însăși dincolo de lumea fizico-fenomenală, prin gîndire, dacă nu printr-o cunoaștere în sensul științei, determinabilă sau determinată: acesta se manifestă în rațiune, în rațiunea teoretică ca și în cea practică. La dreptul vorbind, fenomenalismul este valabil numai pentru fizică, dar nu și pentru logică și etică; acestea sînt, și după Kant, științe care sesizează realul nu așa cum apare, ci așa cum este el în sine, bineînțeles nu ca obiect mort, ci ca o spontaneitate absolută, ca o activitate pură

care se pune și se realizează pe ea însăși. Și Kant interpretează, pornind de aici, întreaga realitate, chiar dacă nu cu cunoaștere științifică în sensul propriu-zis, așa cum are loc în matematică și fizică, totuși cu „idei raționale”. „Ideile”, mai ales ideea de Dumnezeu, sînt un punct inalienabil al concepției noastre raționale despre lume: realitatea este un sistem logic unitar, pus într-un *intellectus archetypus**, un „intelect intuitiv”. Rațiunea practică desăvîrșește această idee: realitatea este un „domeniu al scopurilor”, un sistem de „entități ale rațiunii” care își are unitatea în ideea desăvîrșirii rațiunii absolute. Concepția lui Leibniz, care vede în domeniul naturii reprezentarea senzorială și fenomenală a unui „domeniu al grației”, nu a fost părăsită nici un moment de Kant; și oricît de puternic ar accentua el că nu acest domeniu, ci natura este obiectul cunoașterii noastre „științifice”, tot atît de hotărît stăruie el pe de altă parte că *mundus intelligibilis*** este înzestrat prin și pentru rațiunea noastră cu idei la care nu se poate renunța.

Așadar se poate spune: filosofia, cel puțin cea germană, nu a părăsit propriu-zis nici o clipă din zilele lui Leibniz linia idealismului obiectiv; și nu se poate vedea ce anume ar putea s-o determine ca în viitor să se abată de la această linie, ci, dimpotrivă, trebuie să presupunem că ea, după depășirea definitivă a modului de gîndire materialist care pe la mijlocul secolului trecut a dat năvală împotriva filosofiei speculative, va recunoaște, cu o hotărîre din ce în ce mai mare, într-o ontologie idealistă temelia sigură a unei concepții raționale despre lume.

Pătrunderea modului de gîndire voluntarist.

În această situație mi se pare că direcția mișcării de idei în prezent poate fi precizată prin alte două puncte. Primul este acela că, în viața sufletească partea voinței este considerată din ce în ce mai mult drept partea originală; și de aceea și metafizica primește din ce în ce mai mult o colorație *voluntaristă*; Idealismul filosofiei

* Intelect arhetipal.

** Lume conceptibilă.

mai vechi a fost cu precădere intelectualist, de la Platon, care definea realul cu adevărat real drept un sistem de cugetări sau idei ființînde, pînă la Hegel, în a cărui speculație dialectică această concepție și-a găsit ultima mare descriere, s-a pus logicul la baza construcției realului cu adevărat real. În filosofia schopenhaueriană această direcție a trecut de partea antitezei ei: realul este voință, nu idee. Bineînțeles nu este vorba de o antiteză exclusivă; căci și voința lui Schopenhauer își dă de îndată ei însăși obiectivitatea în „idei“, ea este deci o voință dacă nu conștientă, totuși inconștient-clarvăzătoare, așa cum E. Hartmann a desăvîrșit această concepție în filosofia inconștientului. Prin considerarea din punctul de vedere al istoriei evoluției vieții sufletești, care se sprijină pe teoria biologică evoluționistă, voluntarismul a obținut un nou temei în acord cu experiența. Dacă viața umană a provenit din cea subumană, atunci și viața spirituală a apărut din viața sufletească lipsită de înțeleci, instinctivă, și nu va fi în genere capabilă să dezbare voința de această origină. Dar dacă aceasta este situația cu viața sufletească umană, singura care ni s-a dat astfel, atunci de asemenea nu va fi posibil să se explice Universul în logică pură.

Metoda metafizicii este inductivă,

Al doilea punct este *metodologic*. În locul metodei logico-dialectice a intervenit metoda empirico-speculativă: din fapte date și din coordonarea lor dată în propria trăire se încearcă cu ajutorul analogiei interpretarea metafizică a lumii fenomenelor. Și aici Schopenhauer a precedat; ideile lui Fechner, ale lui Hartmann și ale lui Wundt se mișcă pe același făgaș. Cred că este făgașul pe care îl va urma filosofia și mai departe. Ce-i drept, din cînd în cînd pare să se trezească iarăși, odată cu renăscuta tendință spre sinteza filosofică, și o înclinație spre metoda logico-speculativă. Totuși nu pot să văd aici un semn că filosofia ar fi gata să pășească din nou pe urmele dialecticii hegeliene. Dacă prin speculație nu înțelegem altceva decît ce spune cuvîntul, considerarea liniștită orientată spre esența lucrului, în opoziție cu diseca-

rea microscopică, aş dori să fiu ultimul care să-i conteste dreptatea. Dar dacă înţelegem prin ea metoda hegeliană, nu pot decît să mă alătur speranţei şi dorinţei exprimate odată de E. Hartmann, ca: „să fim cruţaţi de penibilul spectacol al reconstruirii unor sisteme deductive şi constructive avînd o pretinsă certitudine apodictică“.

Nu logic-dialectică.

În această privinţă nu mă voi înşela nici dacă, aşa cum se pare, se va ajunge la un fel de reînviore istorică a lui Hegel. Filosofia speculativă este pe cale să intre într-un nou stadiu al existenţei ei istorice. Ea a lăsat în urmă stadiul modei depăşite în care a intrat pe la mijlocul secolului trecut; ca un alt consilier intim bătrînesc ea are acum din nou un interes romantic pentru nepoţi. De aceea consider probabil că în viitorul apropiat vom trăi şi noi în Germania iarăşi mai frecvent spectacolul, unul dintre cele mai noi în veşmînt hegelian, cu aroganţă „temeinică“, privilegiu al vîrstei speculative şi în acelaşi timp al vîrstei bacalaureatului, şi să-l vedem îndreptîndu-se cu impertinenţă dincolo de orice limite contra meschinăriei acestei epoci pozitivistice, empirice, psihologice. Totuşi sînt convins că o asemenea drapare care imită stilul arhaic va rămîne limitată la cîţiva amatori izolaţi; vremea triumfurilor, aşa cum le-a cunoscut metoda dialectică cu prilejul primei sale descoperiri, nu numai în cuprinsul unui cerc de elevi şi de adepţi, ci şi în lumea ştiinţifică, nu se va mai reîntoarce niciodată. Va exista întotdeauna receptivitate pentru intuiţia poetică; pura scamatorie cu concepte nu va mai amăgi niciodată pe oamenii serioşi; pentru aceasta girează simţul realităţii obţinut prin munca îndelungată şi plină de succes depusă în cursul secolului care s-a scurs. Iar uitătura piezişă şi fastidioasă, de oricît de mult prestigiu s-ar fi bucurat întotdeauna la publicul german nu va schimba nimic aici; amintirea spaimei provocate de trezirea la realitate din delirul „perioadei atît de bogate în vorbe şi idei, atît de sărace în cunoaştere adevărată şi studiu temeinic“ (Liebig caracterizează cu aceste cu-

vinte anii petrecuți în școala fizicii speculative a lui Schelling) s-a întipărit prea adinc în lumea noastră științifică.

Recapitulare.

Acesta ar fi conturul unei ontologii idealiste, sau dacă vrei „monopsihiste“, spre care pare să conducă reflectia gnoseologico-metafizică pornind de la ceea ce este dat. O rezum în câteva cuvinte. Orice real este în sine o entitate psihică, dar orice real este în același timp reprezentat sau reprezentabil ca entitate fizică într-o posibilă intuiție senzorială. Ambele forme ale realității, cea psihică sau reală ori cea fizică sau fenomenală, au în consecință aceeași sferă, tot ce este real fiind cuprins în amândouă; adevărat fiind însă că realitatea psihică este dată nemijlocit numai într-un singur punct, în conștiința de sine; întreaga lume transsubiectivă este dată numai sub înfățișarea fenomenului fizic, existentul în sine este identificat, prin gândire, în fenomen printr-o interpretare efectuată pe baza unei sondări progresive cu ajutorul firului conducător al analogiei. Dar raportul lor trebuie conceput ca cel al unei coordonări universale sau ca cel al unui paralelism, în sensul ca fiecare element al lumii fizice trimite la un element al lumii psihice existente în sine, al cărui echivalent se afla în lumea fenomenelor. În consecința fiecare din cele doua lumi alcătuiește o conexiune închisă în sine; fiecare element fizic este determinat ca element al unei legături cauzale fizice atotcuprinzătoare și nu poate fi explicat decît prin această legătură, în același fel fiecare element psihic trebuie considerat membru al unui univers psihic și înțeles prin această legătură. În unitatea lumii spirituale și a celei istorice avem partea cea mai sesizabilă și inteligibilă pentru noi a acestui univers.— În acest caz o metafizică care ar țese în continuare firele ideilor leibniziene, ar putea spune, analizînd mai îndeaproape caracteristicile conexiunii în lumea fizică și în lumea spirituală: în lumea fizică ea se înfățișează ca o conexiune mecanic-cauzală, în lumea interioară, în măsura în care sîntem capabili să o sesizăm pur, conexiunea se înfățișează ca una teleologică: mișcarea evenimentelor interi-

oare apare ca fiind îndreptată conștient înspre un scop, în sensul că se înfățișează ca fiind determinată de o voință atrasă de un scop. Pornind de aici ar trebui să se încerce și soluționarea problemelor teleologiei naturii și cele ale liberului arbitru.

Relația dintre metafizică și fizică.

Vreau să termin acest capitol cu o observație privind relația metafizicii cu fizica. Înțelegerea falsă a acestei relații, amestecul derutant al metafizicii în treburile fizicii este cauza principală a neîncrederii care persistă încă și astăzi față de filosofie.

În fizică are valoare numai explicația immanentă,

Premisa la care fizica nu poate renunța fără să se dea bătută este că: lumea fizică alcătuiește o conexiune causală închisă în sine; nici o influență dintr-o altă sferă, dintr-o lume non-fizică, nici o explicație a evenimentelor fizice prin forțe care nu pot fi confirmate și cercetate cu mijloacele fizicii. Această concepție sau pretenție de bază este, privită din punct de vedere istoric, rezultatul îndelungatei lupte în cursul căreia științele moderne ale naturii și-au eliberat domeniul de coregență sau hegemonia metafizicii teologice și filosofice. În primul rînd au fost alungate din natură ființele fantomatice și forțele demonice cu care la început superstiția a populat pretutindeni lumea, nu fără rezistența neînduplecată a teologilor. Apoi a urmat eliminarea lui Dumnezeu din fizică, și nu numai a efectelor miraculoase, ci refuzul principial al oricărei explicații a fenomenelor naturii prin intenții și forțe divine: a deduce orînduirea sistemului cosmic sau formarea existențelor organice prin voința sau intenția lui Dumnezeu înseamnă a explica necunoscutul prin ceva și mai necunoscut. În științele naturii sînt valabile numai principii imanente: a explica un fenomen înseamnă: a-l introduce în conexiunea fenome-

nelor aplicându-i legea care o reglementează. Kant a dat această concepție pentru prima dată principial până la capăt în filosofia germană, opinia sa coincidând aici în mod desăvârșit cu pozitivismul lui Hume.

și tot așa în biologie și fiziologie.

Ultimul pas pe acest drum este eliminarea sufletului din principiile explicative ale lumii fizice: sarcina fiziicianului, mai ales cea a fiziologului, este să explice fără rest evenimentele vieții corporale prin efectul forțelor fizice, acest cuvint fiind folosit în sensul cel mai larg. A explica procesele vegetative printr-o forță vitală, evenimentele nervoase și evenimentele cerebrale prin influențele unui principiu non-fizic, sufletul, așa cum încă o mai face și astăzi simțul comun în acord cu concepțiile aristotelico-scolastice și cu aprobarea a numeroși filosofi, nu înseamnă nimic altceva pentru fiziolog decît renunțarea la o explicație, sau mărturisirea imposibilității de a da o explicație cu mijloace proprii, prin referire la o *vis occulta**, apelînd astfel la o forță necunoscută și nelegitimată în fizică. Axioma întregii fiziologii moderne este afirmația ca a explica fapte fiziologice înseamnă a le deduce din principii fizice.

Neovitalismul.

Bineînțeles sarcina unei asemenea explicații prin științele naturii a tuturor evenimentelor vitale este încă nesfîrșit de departe de soluționarea ei desăvîrșită; pretutindeni procesele organice iau în rîs reducerea lor la legile fundamentale ale fizicii și chimiei. Discontinuitatea științelor, necesitatea de a porni în științele privind natura organică pe baza unor noi presupuneri și principii, așa cum este iarăși cazul în științele sociale, ajunge tocmai acum din nou vie în conștiința fiziologilor, mai vie decît în generația trecută. Poate convergența principiilor științelor istorice cu cele ale celor organice, ale celor organice cu cele ale științelor neorganice ale naturii nu se

* Putere ocultă.

va realiza niciodată fără rest; și printre cercetătorii din domeniul științelor naturii sînt unii care înclină acum să aibă această părere, mă gîndesc la așa-zișii neovitaliști. Dar nici atunci nu ar putea fi respinsă introducerea forțelor non-fizice, în genere cu neputință de stabilit și controlat cu mijloacele cercetătorului naturii, orice nume ați dori să aibă, suflet, forță vitală, forță educativă, dominante, în măsura în care vor să fie mai mult decît simpla indicație, că aici se află grupuri de fapte care nu au putut fi explicate pînă acum prin cauze fizice. Dacă vor să aibă valoare de principii explicative, atunci se află pe aceeași linie cu *horror vacui** și cu „puterea soporifică” a opiului. Este mai bine să-ți recunoștri neștiința, decît să te lași înșelat cu cuvinte amăgitoare, acest refugiu al rațiunii leneșe, și să devii necredincios sarcinii: explicarea evenimentelor fizice prin cauze fizice.

Tendința de imixtiune a metafizicienilor în fizică.

Astfel se impune concluzia: metafizica nu are de rezolvat probleme în domeniul fizicii. Fizica însăși cu întregul ei conținut poate constitui o problemă pentru metafizică, dar a explica fenomene individuale ale naturii prin mijloace metafizice și nu prin fizică înseamnă o imixtiune inadmisibilă în sarcinile interne ale științei fizicii. Metafizicienii sînt stăpîniți de o veche tendință, aceea de a se amesteca fără pricepere în meseria fizicienilor. La Schopenhauer ea nu apare într-un mod mai puțin dur decît la oricare alt filosof speculativ: el se uită pieziș la cercetătorii naturii, care nu acceptă o „forță vitală”; el insistă asupra afirmației că cercetarea naturii cu principiile ei de explicare imanente nu este pur și simplu capabilă și nu va fi niciodată capabilă să explice fenomenele vieții organice; el se preocupă cu preferință de cele mai obscure evenimente ale vieții, de evenimentele din domeniul somnambulismului și al mag-

* Oroare de vid.

netismului animal, de neputința fizicianului de-a le explica, manifestînd un fel de bucurie răutăcioasă în legătură cu nereușita acestuia, pentru a pregăti apoi ca urmare triumful metafizicii sale a voinței: cu singura voință, atotprezentă în spațiu și timp, nelegată de legea cauzalității, s-ar putea înțelege cu ușurință toate aceste fenomene. Nici nu este de mirare că această metafizică și după ea cea a inconștientului, care a început tocmai cu aceeași încercare, și anume să-și asume explicația fenomenelor cu mijloacele metafizicii acolo unde deocamdată explicația cu uneltele științelor naturii nu dă rezultatul așteptat, sînt respinse de cercetătorul naturii și provoacă cea mai hotărîtă opoziție.

Dreptatea și lipsa de dreptate a antropomorfismului.

Această rezistență a fizicienilor față de filosofie nu va înceta pînă cînd aceasta nu se va hotărî să lase fizicii întreaga lume fizică în vederea unei explicații pur imanente, cu mijloacele ei, fără rest și fără rezervă, păstrîndu-și pentru ea însăși numai tema: să considere din nou, la rîndul ei, această întreagă lume fizică drept obiect al reflecției, pe de o parte al unei reflecții gnoseologice, în care această lume fizică se înfățișează ca fenomen pentru o conștiință, pe de altă parte al unei reflecții metafizice, în care este vorba de interpretarea lumii corporale ca fenomen al unei realități existente în sine. În acest fel ea va recunoaște fără invidie caracterul de știință adevărată al fizicii. Ceea ce poate oferi ea însăși nu este mai mult decît cîteva reflecții, sau să spunem cu bătrînul Chr. Wolff, cîteva „idei raționale“, în care reflecția noastră asupra realității în genere ajunge la o anumită concluzie, dar care aproape nici nu sînt apte pentru stabilirea unui domeniu de activitate științifică propriu-zisă: metafizica, încercarea unei interpretări a fenomenelor lumii fizice, un răspuns la întrebarea: ce anume este ceea ce ni se înfățișează sub învelișul corporalității. Astfel orice metafizică se vede îndrumată mereu din nou pe calea pe care spiritul uman a urmat-o din timpuri imemorabile: ceea ce există cu adevărat este ceva

sufletesc-spiritual care se face cunoscut în simbolurile corporale; „antropomorfismul“, dacă vrei, este metoda metafizicii: explicația realității din propriul interior. Aceasta nu pare a fi o recomandare a metafizicii; va rămîne însă ultimul cuvînt; și cred că ne vom obișnui să admitem antropomorfismul, — după ce acesta va părăsi definitiv locul în care nu are ce căuta, fizica, — în metafizică, ca un mod de gîndire inevitabil și îndreptățit. La urma urmelor și omul este un element al realității, și de ce nu s-ar înfățișa în ființa sa ființa realității în genere, aceasta fiind astfel interpretată prin ființa sa? În orice fel concepția noastră despre lume rămîne antropocentrică; așadar va rămîne într-un anumit fel și antropomorfică. Trebuie numai să ridicăm antropomorfismul naiv pînă la nivelul unuia critic și supus reflecției.

II. Întemeierea unei concepții monistic-panteiste a lumii.

A doua mare problemă a metafizicii este cea *cosmologică*, cheștiunea relațiilor elementelor realității între ele, sau cheștiunea formei și temeiului unității realității; așadar ea trece în problema *teologică*.

Și în acest punct gîndirea psihologică a dus la o soluție recunoscută din ce în ce mai mult pînă aproape de unanimitate și de aceea poate fi privită drept bază a filosofiei viitoare; cea *monistă* sau *monoteist-panteistă*. Vreau s-o expun pe scurt și apoi să analizez rezumativ filosofia critică și relația ei cu aceste cheștiuni.

Pluralismul

Imaginea comună rămîne la părerea așa cum se oferă ea înțelegerii senzoriale: realitatea este un agregat de numeroase lucruri independente între care au loc relații întîmplătoare sau exterioare esenței lor. În atomism această concepție este dusă sistematic pînă la capăt: realitatea este un sistem de substanțe corporale absolut *de-sine-stătătoare*, fiindînd fiecare, peren și imuabil, ca existență concretă și esență independent de toate celelalte; aceste substanțe se află toate împreună într-o ac-

țiune legică reciprocă. Această formă materialistă a pluralismului este secundată în *Monadologie* de una spiritualistă.

nu se poate susține.

Gîndirea filosofică manifestă dintotdeauna tendința de a se îndrepta, dincolo de aparenta multiplicitate, spre o unitate originară, în care numeroasele elemente ale realității sînt puse ca sisteme parțiale subordonate avînd o autonomie doar relativă. Astfel, în dezvoltarea filosofiei grecești, ca și a celei indiene, apare o idee monistă despre lume, sau o idee panteistă despre Dumnezeu ca scop care atrage gîndirea. Filosofia Evului Mediu are în monoteismul credinței religioase la creștini, evrei și mahomedani, premisa unei concepții moniste despre lume: Dumnezeu monoteismului cel infinit și atotputernic, ceea ce înseamnă atotactiv, nu lasă loc pentru o realitate care să nu fie pusă de el și în el; el absoarbe realitatea în ființa sa: monoteismul, conceput abstract, devine în mod necesar panteist, așa cum în istorie el se transformă întotdeauna în acesta. Situația este vizibilă în filosofia contemporană. Din zilele Nolanului pînă în prezent revine întotdeauna, ca rezultat al speculației cosmologico-teologice, acea doctrină pe care Spinoza o fixează cu conceptele consistente ale modului său matematic de gîndire, pe care Hegel a conturat-o cu formulele mai flexibile ale dialecticii sale și a umplut-o cu conținutul mai bogat al lumii istorice: infinita diversitate a realului pus în unitatea unei esențe originare; *Deus sive natura**.

Unitatea realității în spațiu și timp, prin acțiune reciprocă

Punctul de plecare al acestei plămui de idei este incontestabila unitate a lumii fenomenale. Ea este data în primul rînd de unitatea spațiului și a timpului: mai multe spații și mai multe timpuri, adică mai multe exem

* Dumnezeu sau natura.

plare de spațiu și timp, care au format sfera conceptului, nu pot fi gândite: diferite spații trebuie gândite întotdeauna numai ca părți ale unui spațiu cuprinzător; și la fel timpul. La această unitate formală se realizează unitatea reală prin acțiune reciprocă: oricare real, așa arată sau presupune știința, se află într-o legătură cauzală cu mediul său spațio-temporal, acesta iarăși cu mediul său și așa mai departe pînă la infinit. Așadar natura alcătuiește un sistem unitar, în care fiecare element este determinat de totalitatea tuturor celorlalte. La aceasta se mai adaugă uniformitatea elementelor și a comportării lor: același fel de a fi al materiei aici și în cea mai îndepărtată nebuloasă care își desenează spectrul în telescopul nostru, aceleași legi potrivite să exprime comportarea lor, în măsura în care sînt cuprinse întotdeauna în cercul observației noastre.

Este limpede că ipoteza pluralismului metafizic nu este capabilă să explice aceste fapte sau să ajungă la ultima lor formulă. Ar trebui, dacă presupunem adevărul lor, să ne așteptăm la o imagine a lumii esențial diferită. Dacă realitatea ar fi într-adevăr constituită din nenumărate substanțe absolut independente, avînd fiecare realitatea și natura ei pentru ea însăși și din ea însăși, atunci uniformitatea obișnuită și concordanța generală ar fi lucrul cel mai neverosimil la care ne-am putea aștepta; infinita diversitate și indiferența completă a tuturor lucrurilor față de toate celelalte, cu alte cuvinte haosul, ar trebui, în acest caz, să apară la drept vorbind ca înfățișarea de la sine înțeleasă a Universului.

indică, așa cum vrea Lotze, unitatea substanțială a realității.

Lotze a strîns laolaltă asemenea idei ca un fel de dovadă pentru concepția monistă. Chiar simplul fapt al acțiunii reciproce, așa spune el, nu poate fi construit fără condiția prealabilă ca elementele care intră în acțiune reciprocă să fie puse ca părți sau membre ale unui real cuprinzător. Ideea că o substanță ar putea exercita o „influență” asupra unei alte substanțe, că din ea s-ar des-

prinde oarecum ceva care ar trece la cealaltă, nu poate fi ratificată din nici un punct de vedere: nici un accident nu se poate desprinde de substanță, nici nu poate să treacă prin vid fără a fi, deocamdată, într-o substanță, la o alta, în fine nici nu poate fi primit de o altă substanță și nici nu poate fi oarecum preluat în esența ei: substanțele nu au uși și ferestre, prin care accidentele să poată pătrunde și ieși. Așadar, procesul pe care îl numim acțiune reciprocă nu înseamnă un schimb de accidente, ci o modificare corespunzătoare în mai multe puncte ale realității: când un element intră în această stare, atunci alte elemente trec în stările modificate corespunzător. Este aceeași idee care se află, altfel exprimată, în armonia prestabilită a lui Leibniz, dar care poate fi recunoscută și în teoria cauzalității a pozitivistului Hume: nici o legătură internă, nici un schimb, ci numai concordanță regulată a fenomenelor în timp.

Și acum concluzia: corespondența universală a tuturor modificărilor în realitate, *concomitance universelle** a lui Leibniz, rămîne de neconceput dacă nu se face ipoteza că realitatea constituie o unitate substanțială, ca toate lucrurile individuale sînt puse ca limita sau determinări într-o natură unitară. Așadar adevărul concepției moniste este dovedit în măsura în care ceva poate fi aici în genere dovedit: ceea ce trebuie să fie în mod necesar spus pentru ca realitatea să poată fi înțeleasă este adevărat. Însuși Leibniz, cu tot elanul aparent pluralist al monadologiei, nu a tăgăduit niciodată necesitatea unei unități reale, în care sînt fondate monadele și armonia lor prestabilită.

Dacă legăm acum aceste idei cu rezultatul la care ne-a condus cercetarea ontologică ajungem la formula: realitatea, care în lumea fenomenelor se prezintă ca un sistem corporal unitar, trebuie concepută ca fiind în sine o esență unitară de natură psihică, și anume, dacă urmăm direcția voluntaristă a gândirii moderne, ca o voință supremă, unitară, îndreptată spre un scop, care se realizează pe sine într-o înfinitate de sisteme de voință relativ independente. Întrucît însă voința nu ne este dată niciodată, în experiență, fără inteligență într-o formă ca-

* Concomitența universală.

recare, sîntem obligați să concepem și acea voință supremă ca fiind înzestrată cu inteligență într-un chip oarecare.

Limitele cunoașterii de către noi a Unicului suprem.

Ne grăbim să adăugăm că această precizare nu este mai mult decît o simplă schemă și o încheiere posibilă sugerată de fapte a ideilor noastre. Nu sîntem capabili nici să sesizăm printr-o intuiție concretă plenitudinea entității acestei unități a realității pe care o numim Dumnezeu-Natură, și nici măcar trăsăturile generale ale acestei entități, forma existenței sale concrete și a conștiinței sale de sine, sau să înțelegem modul în care sînt structurate în ea voința și inteligența și cum sînt ele îmbinate în unitate, și nici nu ne putem alcătui o imagine despre forma reglementării sistemelor parțiale, a acelor entități individuale relativ independente, din care una este dată în propriul nostru eu, în unitatea entității supreme, care depășește analogiile și posibilitățile. În legătură cu cea dintîi chestiune ne-am spune îndeosebi că voința și inteligența, care ne sînt date în mod nemijlocit numai sub forma lor umană, nu pot fi atribuite fără cele mai mari rezerve Unicului suprem; în primul rînd nu pentru că la ființele finite ele sînt determinate prin relațiile cu un mediu de ființe individuale asemănătoare, ceea ce bineînțeles nu este cazul Ființei supreme. Și de aceea socotim, de asemenea, că este de prisos să discutăm chestiunea: dacă Unicului suprem i se poate atribui personalitate și conștiință de sine sau nu? pentru că în mod necesar ne lipsesc mijloacele de decizie, adăugînd numai că în nici un fel nu s-ar putea susține părerea că s-ar putea tîgădui lui Dumnezeu ceva considerat ca aparținînd perfecțiunii spiritului uman: un sub-conștient și sub-personal, ci supra-conștient și supra-personal am spune noi, dacă aceste cuvinte ar putea exprima altceva decît incapacitatea noastră de a defini ființa sa cu ajutorul conceptelor.

Iar în ceea ce privește a doua chestiune, forma punerii ființei individuale în Unicul suprem, vom recunoaște de asemenea imposibilitatea de a o defini cu ajutorul unor idei necesare. Ca un posibil mod de a o concepe se oferă cel dezvoltat de Fechner, alcătuirea în trepte a unei clasificări de tip articulat pînă sus la Unitatea absolută. Așa cum este construit trupul nostru din organisme elementare, și cum unitățile psihice care apar în ele sînt incluse în viața sufletească a sistemului, pe care îl numim eul nostru, eul însuși ar fi, la rîndul său, înclus, potrivit clasificării sistemului corporal, într-un sistem mai cuprinzător (sistemul corpului cosmic, la a cărei viață participă trupul, și anume pămîntul), într-o unitate psihică și mai cuprinzătoare, unitatea de viață a sufletului pămîntului, și așa mai departe pînă cînd în cele din urmă atingem în „sufletul lumii“ ultima unitate, care suportă toate celelalte unități și le cuprinde în sine. În această situație urmează din însăși natura relației că cel cuprins nu poate cuprinde cu privirea pe cuprinzător și nu poate sesiza nemijlocit în conștiință reglementarea acestuia.

Relația lui Kant cu aceste idei.

Revin acum la filosofia critică și la relația ei cu dezvoltarea acestor idei. În principiu ea respinge toate asemenea speculații, ca aflîndu-se dincolo de limitele cunoașterii noastre științifice. Critica cosmologiei raționale își asumă sarcina de a dovedi caracterul exagerat al ideii unității infinitului. Critica teologiei raționale arată imposibilitatea de a înțelege ideea despre Dumnezeu ca *ens realissimum**.

De fapt, nu vom contesta: acele speculații nu se află în cuprinsul domeniului cunoașterii propriu-zis științifice. Dar vom adăuga de îndată: gîndirii umane nu-i este în genere posibil să se oprească la limita celor cunoscute științific; chiar și în științele particulare se depășesc aceste limite cu idei posibile sau cu idei despre posibil: în fizică și în biologie, la fel ca în istorie și în antropo-

* Ființa supremă, Dumnezeu.

logie. Tot așa se construiește inevitabil cu idei posibile și dincolo de limitele tuturor științelor particulare: este tocmai metafizica. Spiritul uman nu se poate opri la fragmentele cunoașterii științifice, așa cum a reușit, muncind fără răgaz, să le strângă în științele naturii și în istorie; interesul său, interesul teoretic propriu-zis, se îndreaptă spre întreg, spre răspunsul la întrebările privind esența și corelația tuturor lucrurilor, în care el însuși este întrețesut într-un fel atât de straniu. Și astfel se impune irezistibil cerința de a ajunge la o concluzie, cel puțin la o concluzie provizorie cu idei posibile sau raționale, în care el să se poată liniști deocamdată, pentru ca apoi să treacă iarăși la cercetarea faptelor în amănunt cu un zel reînnoit.

Încheierea într-un monism idealist, schițat aici, pare să aibă față de altele, de exemplu față de materialismul atomist, în afară de avantajul că urmează cel mai mult indicațiile și trimiterile faptelor, încă un alt avantaj și anume pe acela că ține seama în mod serios de spirit în formarea ideilor celor mai profunde privind natura și corelațiile realității, în timp ce, destul de straniu, atomismul lasă spiritului, a cărui poziție și rînduire în ansamblul realității formau preocuparea oricărei filosofii, cu totul la o parte sau, de vreme ce a construit lumea cu precădere fără spirit, îl consideră cu neliniște și neplăcere drept un intrus bizar și întîrziat: el deranjează cercurile altfel atât de nete ale explicației matematico-mecaniciste a naturii. În opoziție cu această atitudine ne este deci îngăduit să apelăm la punctul de vedere idealist-panteist pe care l-am indicat, pentru a pregăti spiritului locul ce-i revine în cadrul unde să se poată simți la el acasă ca într-un mediu identic prin esență cu el însuși.

Dealtfel și aici Kant este foarte departe de a respinge în genere asemenea idei. În fond el nu vrea decît să nu admită că sînt adevăruri științifice necesare *a priori*, așa cum ele pretindeau a fi în teologia naturală din secolul al XVIII-lea sau în sistemul matematic al lumii la Spinoza. El vrea să rezerve acest caracter principiilor „științei pure a naturii“, cărora le dă numele de metafizică. Dealtfel ideea unității este destul de vie și la Kant; ideea transcendențială de Dumnezeu, ideea unei

ființe primordiale în care este pusă lumea inteligibilă este și pentru el o idee rațională necesară, la care trimite atât unitatea lumii fenomenale în spațiu prin acțiunea reciprocă generală, cât și, nu mai puțin, capacitatea de înscriere într-un sistem conceptual logic. Bineînțeles nu putem obține în intuiție această idee și, de asemenea, nici nu putem s-o înscriem printre ideile necesare ale intelectului. Dar „ideea rațională“ nu rămîne, din acest motiv, în urma ideilor intelectului ca demnitate și importanță.

După cum se vede, opoziția gândirii kantiene față de opiniile idealismului metafizic nu este absolută nici în acest punct. De fapt Kant nu combate opinia însăși, ci forma apriorică a unei filosofii dogmatice de școală care se mîndrește cu aparenta necesitate și adecvare a conceptelor ei. El ar putea admite o filosofie care ar încerca cu modestie să plămuiască în legătură cu realitatea pe baza unor idei profunde pornind de la fapte, ba chiar ar putea să recunoască ideile fundamentale ale unei metafizici idealiste, așa cum sînt indicate aici, ca și cum ar fi crescut pe solul propriilor sale idei, altfel doar că ar face o rezervă, pe de o parte din cauza fenomenalității afirmate de el și în ceea ce privește lumea interioară și pe de alta din cauza definiției pe care o da filosofiei ca știință pe bază de concepte: asemenea plămuiți de idei nu făceau parte din stocul adevărilor necesare.

Dar poate ne este îngăduit să spunem: aceste îndoieli aparțin formeii efemere a filosofiei kantiene; ceea ce îi dă puterea de viață este totuși curajul cu care relevă dreptul spiritului să determine din propria sa esență, esența realității. Dacă se suprimă acest moment, se restringe filosofia kantiană la analitica transcendentă și la critica filosofiei dogmatice și în acest caz filosofia kantiană este condamnată la sterilitate și ineficacitate. Nu lipsesc cei care văd importanța lui Kant tocmai în faptul că el a îndepărtat filosofia de la tendința de a fi sau de a încerca să fie un fel de atotștiință: de abia prin restrîngerea la problema critică, prin respingerea speculației despre Dumnezeu și lume și despre toate lucrurile în genere, a făcut-o știință independentă, închisă în sine, cu un obiect propriu, care îi aparține numai ei. Mi-e teamă însă că un asemenea criticism pur moare din cau-

za propriei sale sterilități. Dacă filosofia se izolează de realitate și viață, dacă în partea sa teoretică se înstrăinează de lucruri, interesându-se numai de gândire, de forma și de posibilitatea acesteia, și, de asemenea, se îndepărtează în partea ei practică de problemele vieții, punându-și întrebări privind numai forma și posibilitatea voinței pure, atunci pierde din cauza propriei ei lipse de conținut. Într-o atmosferă atât de rarefiată nici o ființă vie nu poate trăi.

III. Problema religioasă.

Cum se comportă metafizica pe care am schițat-o mai înainte față de credința religioasă mai ales față de credința în Dumnezeu?

Concepții posibile: Kant — Hegel,

Și aici se înfruntă două concepții: una înclină să-și afirme identitatea sa esențială, atât doar că filosofia sesizează cu concepte ceea ce religia posedă în altă formă. Așa face direcția speculativă care, plecând de la Platon, este perfecționată în continuare în filosofia scolastică, este reținută în filosofia Leibniz-wolffiană și și-a atins cu Hegel ultimul ei punct culminant. Cealaltă direcție critică, reprezentată de Kant, susține insuficiența oricărei speculații pentru fundamentarea credinței religioase, independența sa față de orice metafizică: avînd un tip cu totul diferit și o cu totul altă origină decît cunoașterea științifică, credința nu poate fi, prin aceasta, nici fundamentată, nici zdruncinată; întemeindu-se pe partea voinței și pe cea a sentimentului, ea nu este atinsă de nici o schimbare în speculația asupra realului.

protestantă-catolică.

Prima concepție poate fi caracterizată și drept catolică, iar cealaltă drept protestantă. Vechea Biserică, moștenitoare a platonismului, se baza și se bazează încă și astăzi pe un semi-raționalism: rațiunea și credința, avînd

du-și originea de la Dumnezeu, sursa oricărui adevăr, se sprijină reciproc astfel încît, precum spune o enciclică din 1846 a papei Pius al IX-lea, „Rațiunea veritabilă demonstrează și apără adevărul credinței, dar credința eliberează rațiunea de toate erorile, luminată și desăvîrșită prin cunoașterea lucrurilor divine“. Dimpotrivă, teologia protestantă a moștenit de la fondatorul ei, de la Luther, dușmanul teologiei și filosofiei scolastice, neîncrederea față de rațiune în problemele religioase. Și filosofia kantiană, oricît de puțin s-ar afla sub alte aspecte pe terenul lutheranismului, este totuși orientată în același fel cînd accentuează în modul cel mai hotărît imposibilitatea unei întemeieri speculative a credinței religioase. Schleiermacher o urmează din acest punct de vedere, și ne putem îngădui să considerăm această direcție ca dominantă în teologia protestantă actuală.

Credința religioasă trebuie dovedită independent, nu prin speculație,

De fapt, filosofia critică are aici poziția ei puternică. Ea nu are dreptate pentru că respinge toate speculațiile cu adevărat metafizice asupra realului într-adevăr real; chestiune pe care, dealtfel, o repet, Kant nu a dus-o nici odată atît de departe cît ar fi trebuit, după unii kantieni, să o facă: și la el „gîndirca“ depășește granițele „cunoașterii“. Dar ea are dreptate cînd declară că demonstrarea credinței religioase, ori poate a existenței concrete a lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului pe cale logico-metafizică este o întreprindere imposibilă. Reflecția universală asupra realității, pe care o numim metafizică, poate duce la o idee a temeiului unitar al lumii, de asemenea poate conduce să i se atribuie spiritualitatea ca determinare a esenței sale; dar la un lucru nu duce nici o speculație teoretică: la certitudinea că *binele este țelul și temeiul realității*.

în măsura în care invocă „predicatele morale“ ale lui Dumnezeu.

Și acesta este sensul propriu-zis al credinței religioase în Dumnezeu. Profesiunea de credință în Dumnezeu-Tatăl atotputernic, creatorul cerului și al pământului, nu are un sens teoretic, nu înseamnă explicația unui fapt prin cauza sa, ci exprimă o certitudine practică: că realitatea își are originea în bine și finalitatea sa este binele și de aceea orice bună intenție are în cele din urmă realitatea însăși în favoarea ei și îi este îngăduit să fie sigură de scopul ei. Această certitudine nu poate fi transformată într-o cunoaștere teoretică sprijinită de argumente care să corespundă inteligibilității. Toate eforturile îndreptate în acest sens sînt zadarnice. Oricît ai putea demonstra că gândirea rațională conduce la conceptul unei „ființe primordiale“ cu predicatele amintite, caracterul absolut, „conștiința“ sau „spiritualitatea“ și alte multe predicate metafizice care mai sînt, nu vei putea lămuri niciodată, nici printr-un procedeu de demonstrare conceptual, nici printr-unul empiric, predicatele morale, bunătate, sfințenie și înțelepciune ale acelei „ființe primordiale“. Și în primul rînd prin aceasta am devenit noi „religioși“, cei care am perceput determinările ființei divine care garantează în primul rînd credința religioasă în Dumnezeu.

Natura nu este „divină“, nici o fizico-teologie nu este posibilă.

Această convingere, cu care dealtfel Kant, în pasajele finale ale dialogului despre religia naturală, este cu totul de acord cu critica lui David Hume, poate fi considerată drept rezultatul definitiv al criticii cunoașterii din secolul al XVIII-lea. Toate încercările de a demonstra teoretic desăvîrșirea „ființei primordiale“ în sens moral sînt zadarnice, indiferent dacă storci din conceptul unei ființe „atotdesăvîrșite“ și veracitatea și înțelepciunea și bunătatea, sau dacă încerci atingerea scopului tău, odată cu

Spinoza și cu Hegel, prin egalarea brutală dintre *realitas** și *perfectio*** , ori dacă întreprinzi construirea unei argumentări teleologice prin utilizarea conceptelor „conformitate cu scopul” în natură și „năzuința spre scop” în istorie. Demonstrațiile conceptuale nu mai au putere de circulație, argumentele pentru existența concretă a lui Dumnezeu sprijinite pe „conformitatea cu scopul” în natură reies iarăși în evidență. Dar ele rămân totuși în mod necesar zadarnice. Natura ar putea fi o „artistă” oricât de mare ar dori ca să fie, ea poate lăsa infinit în urmă în plâsmuirile ei orice „inteligență artistică” a omului, un lucru însă îi lipsește: ea nu este bună în sens *moral*; și de aceea pe considerarea naturii nu se poate fonda nici o credință religioasă în Dumnezeu. În toate manifestările ei nimic nu indică că ar fi determinată de scopuri finale morale. „Conformitatea cu scopul” este una tehnic-umană. Din același sîn rodnic se ivește și frumosul și urâtul, și drăgălășenia și barbaria, sublimul, dar și josnicul și dezgustătorul. Și ea le tratează fără diferențiere, cu egală atenție pentru înzestrare în vederea scopului, cu aceeași lipsă de sensibilitate în distrugere. Și astfel ea nu face nici o deosebire între bun și rău, între drept și nedrept. Natura este demonică, cum spune Aristotel, nu dumnezeiască, *δαμονία, οὐ θεία*. Simbolul ei este Sfinxul, sub sînii ei hrănitori se află ghearele care sfișie.

Divinul transcendent.

Și de aceea nimeni nu poate „crede” în natură; nu se poate crede decât în ceva aflat deasupra naturii, orice credință religioasă a fost întotdeauna și pretutindeni transcendentă. De la cele mai primitive emoții în fetișism, pînă la formele sale spirituale în monoteismul creștin, credinței religioase în Dumnezeu îi este proprie ieșirea peste natură spre puterile supranaturale la care se caută ajutor și fericire. Dar va rămîne întotdeauna cu neputință să se demonstreze teoretic în mod satisfăcător realitatea unei asemenea puteri sau să se întemeieze în mod științific eficacitatea ei în natură sau asupra na-

* Realitatea.

** Perfecțiunea.

turii. Cursul naturii se înfățișează privirii educate prin știință ca o conexiune atotcuprinzătoare strict conformă cu o legitate, în care este cuprinsă și viața omenirii ca un proces parțial al vieții pe pământ. Această concepție, rezultat al cercetării care în ultimele patru secole s-a îndreptat convergent din toate punctele spre ea, nu va fi modificată de nici o îndoială și de nici o credință; intelectul uman nu ar putea să renunțe la ea decât renunțând la sine însuși.

Și nici o „istorico-teologie“ nu este posibilă.

Și tot atât de puțin ca o fizico-teologie nu este posibilă nici o istorico-teologie, dacă crearea analoagă de cuvinte este îngăduita. Desigur, posedăm în spirit nu numai realul, așa cum este acesta în sine, dar sintem, de asemenea, obligați să vedem în el scopul realității: omul ca ființă rațională, unicul dat pe care îl putem considera drept absolut valoros, drept un scop în sine. Și oricum evoluția naturii și a istoriei, văzută în mare, se înfățișează ca fiind orientată spre crearea vieții spirituale: filosofia hegeliană, dacă vede în propria ei conștientizare scopul procesului logico-cosmic de dezvoltare, exprimă cu formulele ei același lucru pe care interpretarea nepărtinitoare a înțeles-o întotdeauna ca fiind sensul realității.

Dar orice încercare de a transforma această certitudine într-o argumentare stringentă pentru intelect dă greș; cu oricât de multă bucurie s-ar institui în viața individului credința în „ocîrmuirea divină“, cu oricât de multă plăcere ar recunoaște el în destinele popoarelor ideile conducătoare ale unei puteri superioare, tot atât de ușor îi este intelectului care se îndoiește să nimicească orice demonstrație care țintește să dovedească, pornind de la fapte, eficacitatea unei providențe determinate de ideile binelui și ale perfecțiunii. Înainte de orice: viața istorică a omenirii și odată cu ea viața spiritului pe pământ, este pusă ca o parte disparentă în spațiu și timp a procesului cosmic; este supusă tuturor fluctuațiilor telurice, cărora viața pe pământ le este în genere expusă, poate pășește odată cu el spre pieire, nu spre pieirea cau-

zată de o catastrofă bruscă, de o prefacere a tuturor lucrurilor într-o „zi de apoi“, ci prin aceeași obișnuită nefuncționare a condițiilor externe de viață, căreia și pînă acum le-au căzut pradă atîtea specii de ființe vii. Simpla posibilitate a acestei idei este suficientă pentru a face cu neputință orice demonstrație „istorico-teleologică“.

Credința aparent nimicită de știință

Aceasta este marea fisură care trece prin viața omenirii, prin sufletul fiecărui individ, fisura dintre cunoașterea potrivit intelectului și credința religioasă în Dumnezeu sau în providență. Ea a fost întotdeauna prezentă, epoca modernă a lărgit-o pînă la transformarea ei într-o prăpastie adîncă. Cunoașterea progresivă a sfărîmat cu desăvîrșire cadrul strîmt în care o fantezie inspirată de idei religioase și-a construit în Evul Mediu imaginea sa despre natură și istorie; sub ochii noștri realitatea s-a extins pînă la incomensurabil și incomprehensibil, măsuram timpii cu perioade geologice, spațiile cu ani lumina; și pretutindeni aceeași legeată rigidă a cursului naturii, care nu lasă nicăieri loc pentru „mîna lui Dumnezeu“, pe care pe vremuri credința naivă în minuni o vedea intervenind pretutindeni în natura și în istorie. Astfel, știința aduce cu sine, cu o anumită necesitate, ca prim rezultat, ideea: credința în zei sau într-un singur Dumnezeu aparține miilor de erori și iluzii care trebuie izgonite din lume cu ajutorul științei.

rămîne cu toate acestea, vie ca cea mai puternică dintre forțele vieții.

Și totuși credința rămîne vie, ba chiar se dovedește iarăși și iarăși ca cea mai puternică dintre forțele vieții istorice. Fără credința în bine, oricum ar fi înveșmîntată, ca credință în Dumnezeu și în providență, ca credință în viața ascendentă și în progres, ca adevăr și dreptate și în victoria lor necesară, nu s-a înfăptuit niciodată ceva mare și durabil. Deși nu poate dovedi realitatea obiectului ei,

își dovedește propria realitate prin eficacitatea sa. Nu este nici o îndoială că credința a fost cea care pînă acum a mutat munții din loc, munții de piedici care au stat în calea realizării fiecărei idei, — nu știința. Toate marile mișcări în viața omenirii au avut o origine religioasă; credința că acționează în numele lui Dumnezeu și că Dumnezeu este cu ei a dat marilor înainte mergători ai istoriei puterea lor de neînvins. Și nu avem nici un motiv să presupunem că în viitor va fi altfel: credința va hotărî în secolele ce urmează istoria omenirii, așa cum a hotărît-o și în cele scurse credința într-un viitor, într-un rost care stă scris în stele, cu orice simbol s-ar traduce această scriere în limba muritorilor. Orice idealism practic este în esența sa religios, bazîndu-se pe credința în ceea ce nu se vede. Felul său de a conchide nu este cel al logicii sau al calculului probabilității, ci cel al credinței: trebuie să fie, deci va fi; orice s-ar întîmpla cauza bună va fi în cele din urmă și cauza victorioasă, cauza adevărului și a dreptății este și cauza realității.

Filosofia ca o conciliatoare între credință și știință.

Pornind de aici se dezvoltă o ultimă sarcină pentru filosofie: medierea între știință și credință. Dacă este capabilă să arate că știința și credința, deși nu pot fi reduse una la cealaltă, nu se află totuși în relația unei opoziții ireductibile, că la fel ca în interiorul unui spirit unic, tot așa în realitatea unică se află loc pentru amîndouă, atunci va aduce păcii interioare un serviciu de o importanță inegalabilă, atît păcii sufletului individual cît și păcii dintre marile forțe ale vieții, știința și religia.

Astfel filosofia kantiană,

Kant este convins că filosofia critică este chemată să aducă omenirii tocmai acest serviciu, să aducă rațiunea umană în armonie cu ea însăși, asigurînd credinței, ca unei funcțiuni independente și nu mai puțin importante

pe lângă știință, un domeniu propriu, punînd astfel capăt îndelungatei lupte dintre ele printr-o pace justă și durabilă. Și de fapt, nu este o glorie nemeritată cea pe care o pretinde Kant pentru o asemenea realizare. Indicînd limitele înlăuntrul cărora este închisă cunoașterea naturii, el a eliberat calea pentru interpretarea fenomenelor în sensul unei metafizici idealiste. Și dacă el însuși și-a interzis, prin cerința certitudinii apriorice și apodictice pentru cunoașterea filosofică și prin doctrina sa despre simțul intern, să urmeze această cale, totuși a dat oricărei filosofii ulterioare curajul să depășească, cu ideile ei, lumea fizică, ca una căreia nu i se poate atribui o realitate absolută, curajul alcătuirii unei metafizici idealiste.

Aceasta este însă condiția prealabilă dacă nu pentru posibilitatea subiectivă a unei credințe religioase, totuși pentru posibilitatea construirii obiectului ei. Se fundează astfel o formă a concepției generale despre lume, care este capabilă, nu să dovedească credința religioasă, ci să obțină acceptarea ei și să o subsumeze. Credința însăși se va întemeia întotdeauna pe faptul că omul se știe o ființă înzestrată cu voință, o ființă care vrea în mod rațional, și că pentru o asemenea ființă imposibilitatea morală (*absurdum morale**, cu vorba lui Kant) este la fel de imposibilă ca cea logică, sau, exprimat pozitiv, că pentru ea postulatele rațiunii practice sînt tot atît de imposibil de combătut, căci sînt instituite odată cu ființa sa, ca și axiomele rațiunii teoretice. Dar metafizica produce o idee despre realitate care o face oarecum compatibilă cu acele postulate. Dacă la o concepție atomist-materialistă despre lume cerința orientării spre bine a cursului lumii nu este valorificată, pur și simplu fără nici un fel de posibilitate de construire pentru intelectul nostru, dimpotrivă, monismul idealist vine în anumită măsură în împlinirea acestei cerințe.

În conceptul unui „antropomorfism simbolic“, Kant nu și-a format ultimul concept în care știința și credința se întrunesc sau se ating. Metafizica alcătuieste, luînd în considerare întreaga realitate și tîlmăcind-o pe temeiul propriului eu, conceptul unei voințe unitare, orientate

* Absurdul moral.

spre scop, determinate de idei, ca ultimul ei concept cosmic. Credința religioasă umple acest concept gol cu imaginea binelui și a sacralului, pe care omul le simte ca fiind conținutul cel mai profund al propriei sale ființe. Metafizica recunoaște posibilitatea unei asemenea umpleri, adăugînd că este incapabilă să ia o atitudine decisivă, pe baza cunoașterii naturii sau a istoriei, în favoarea sau împotriva adevărului ei. Nu mai puțin recunoaște credința nedemonstrabilitatea ei teoretică, recunoaște de asemenea caracterul doar simbolic al tuturor reprezentărilor cu care el caracterizează ființa lui Dumnezeu: a vorbi despre înțelepciunea și bunătatea, dreptatea și iubirea lui Dumnezeu, înseamnă a vorbi cu imagini și simboluri, nu cu concepte care pot fi definite științific.

Pe același temei pe care știința și credința își încheie pacea s-ar putea ajunge la pace și între felurile forme de credință, precum și între diferitele comunități religioase. Faptul că imaginile și simbolurile prin care divinitul este privit și cinstit la diversele popoare și cercuri de cultură sînt diferite nu trebuie să împiedice recunoașterea că în fond acestea cred și caută același lucru, la fel cum împrejurarea că Dumnezeu este numit în felurile limbi cu felurite nume nu exclude unitatea credinței. Și aici este valabilă vorba că Dumnezeu nu se află în temple, construite cu ajutorul mîinilor: el se află tot atît de puțin în sistemele teologice sau în simbolurile cultului, în sensul că el ar fi oarecum închis în acestea, astfel încît cel ce nu ar lua parte la ele nu ar putea participa nici la divinitate.

Filosofia ca doctrină a înțelepciunii.

Astfel introspecția filosofică referitoare la propriul eu devine principiu al autoreglării rațiunii. Lipsindu-se de admiterea de către știință a ideii unei cunoașteri absolute și aducînd în lumina conștiinței slăbiciunea acesteia, ea împiedică știința să se pună ca absolută și să nimicească credința, credința care este condiția vieții. Ea preîntîmpină pe de altă parte ca credința să lepede frîul rațiunii și să degenereze într-o superstiție confuză: nu orice credință are dreptul să fie recunoscută, așa cum fan-

tezia însărcinată de voința senzorială i-ar putea da naștere, ci numai credința promovată de rațiunea practică sau de voința morală, și care respectă domeniul cunoașterii științifice. Kant vorbește despre o *teleologia rationis humanae** ca sarcină a filosofiei: într-adevăr, ea o salvează de la autodistrugere, apărînd credința de negarea dogmatică de către o știință care își uită limitele și apărînd totdeodată știința de o credință lipsită de rațiune sau care acționează cu încăpăținare contra rațiunii. Dacă filosofia nu poate fi „înțelepciune a lumii“ în vechea accepție, ea devine „doctrină a înțelepciunii“, definind viața precum și știința prin luarea în considerare a scopului final al rațiunii.

IV. Forma filosofiei și premisele ei subiective.

Forma filosofiei și relația ei cu științele particulare.

Din toate cele spuse pînă acum rezulta că filosofia nu este și nu poate deveni vreodată știință în același sens ca științele particulare; ea are un alt caracter, un caracter universal, atît în ceea ce privește scopul, cît și în ceea ce privește obiectul ei. Obiectul ei este realitatea în genere, scopul ei este plămuirea secundă a Universului, în măsura în care acest lucru stă în putința intuițiilor și ideilor omului. Filosofia nu este o nouă știință specială pe lângă celelalte, avem destule și prea destule din acestea, astfel încît suferim de îndelungată vreme sub presiunea scindării, ci este permanent reînnoita încercare de a le stăpîni pe toate în însuși interiorul lor, de a alcătui din munții de cunoștințe pe care cercetarea le scoate din adîncuri la lumină, un întreg al cunoașterii.

Nu este vorba aici de o alăturare prin înregistrare a „rezultatelor“ tuturor cercetărilor individuale, ci de o sinteză creatoare: de a recunoaște unitatea în diversitate, de a recunoaște ce ține lucrurile laolaltă și de a înțelege

* Teleologia rațiunii umane.

astfel nesfîrșit de numeroasele fenomene. Cum cercetarea nu furnizează întotdeauna altceva decît fragmente, reconstrucția filosofică va lucra permanent cu înserări și completări; ea obține astfel o oarecare asemănare cu refacerea unei creații literare pierdute din cîteva fragmente, sau a unei specii de animale care s-a stins din cîteva resturi sau urme care cad din întîmplare în mîna cercetătorului. Dacă această activitate rămîne o întreprindere riscată, totuși mereu reînnoita încercare aduce în fața cercetătorului sarcina necesară, ideea unei cunoașteri cuprinzînd întregul Univers și în care — de abia în ea — cunoașterea se desăvîrșește:

Pină nu se rotunjește într-un cerc
Nici o știință nu-i prezentă,
Pină cînd nu știe totul cineva,
Rămîne lumea neînțeleasă.

Fantezia

Rezultă de aici că filosofia presupune și alte aptitudini decît cercetarea științifică. Dacă pentru aceasta din urmă este vorba în primul rînd de colectare răbdătoare, de constatare controlată, de analiză separatoare, de formare netă a conceptelor, de informare precisă, de ascultare atentă, pentru filosofie sînt necesare, înainte de orice și în primul rînd, înclinația și puterea de a „laolaltă vedea“, așa cum spunea Platon, tatăl filosofiei occidentale: filosoful este un atotvăzător, puțința de a sesiza întregul, înclinația pentru unitate sînt aptitudinile sale specifice. Desigur, nici capacitățile cercetătorului științific nu trebuie să-i lipsească, așa precum nici munca științei nu trebuie să-i rămînă străină; nici vechea relație: desăvîrșita unitate dintre filosofie și cercetare, așa cum o reprezenta în persoana sa Aristotel, organizatorul și stăpînul suveran al întregii activități științifice din vremea sa, nu mai este posibilă, așa încît un filosof nu va fi și nu va realiza ceva important într-un domeniu științific fără o muncă onestă. Dar particularitatea care îl face filosof este totuși altceva, forța și curajul de a creca un întreg, de a construi lumea, dacă vrei. Și în acest scop este neapărat trebuincios, în afară de energia gîndirii concep-

tuale, și un dram de intuiție poetică și de fantezie vioaie, care descoperă unitatea în diversitate și realizează legătura cu ceea ce este îndepărtat și scindat. Într-adevăr, la toți marii filosofi, de la Platon pînă la Schopenhauer, găsim ceva din forța creatoare a poetului; ea nu le lipsește nici unor bărbați ca Aristotel sau Spinoza, chiar dacă nu au înclinația spre plăsmuire a acelorora; și totuși însuși Kant o avea, cel puțin sub forma unei importante forțe arhitectonice.

și voința au un rol în ea.

Și încă ceva face parte din premisele subiective ale filosofiei, și anume puterea unei mari voințe. Sarcina unei explicări a vieții care i se pune și care se află în cea mai strînsă legătură cu explicarea lumii sau care este propriu-zis punctul ei de plecare va porni întotdeauna de la ideea perfecțiunii, pe care o poartă filosoful în sine. Dar forța iden provine din voință. Așa devine marele filosof plasmitor al vieții și profet, care și imaginează înfățișarea a ceea ce va veni și îl aduce spre noi; cuvîntul său care razbate din suflet și constrînge printr-o „plăcere impusă cu o forță primară”, inimile tuturor ascultătorilor dă popoarelor și vremurilor forma lor interioară. Să ne gîndim la marii filosofi ai antichității, sau la Kant, ale cărui idei își primesc puterea lor profetică din filosofia fichteiană. Nici la Schopenhauer nu lipsește acest moment și izbucnește cu putere în patosul lui Nietzsche: filosoful, creatorul, care forțează gîndirea și voința timpului pe propria sa cale, dar, în schimb, lui Nietzsche îi lipsea chibzuința fără de care nici un efect durabil nu este cu putință.

Relația filosofiei cu cultura generală.

Din toate acestea se constată că prin însăși natura ei, filosofia are o altă relație cu cultura generală și cu educația decît o știință particulară. Dacă aceasta din urmă este mulțumită să vorbească numai cîtorva inițiați, oa-

meni de specialitate, știind că premisele deplinei înțelegeri nu pot fi generale, filosofia tinde, cu înriurirea ei, spre general; și dacă nu obține audiere în prezent, vorbește peste capul celor trăitori, generațiilor care vin. O filosofie care vorbește numai oamenilor de specialitate, „filosofilor de specialitate“, este o ineptie; „filosofie de specialitate“ sună aproximativ ca „poezie de specialitate“, sau „evlavie de specialitate“. Orice adevărată filosofie a tins întotdeauna ca concepția despre lume și viață să pătrundă în cele din urmă în întreaga societate. Nici Kant și nici Spinoza nu au fost în nici un caz dispuși să renunțe la acest țel; oricât de rigidă și spinoasă ar fi carapacea sistemului lor, tot atât de decis credeau însă amândoi în răspîndirea ideilor lor dincolo de cercurile unei pure filosofii de școală, în posibilitatea de a influența prin aceste idei și modul general de gândire. Chiar dacă rămînem la vorba lui Platon, că masa nu poate fi constituită din gânditorii filosofici, totuși și masa va fi influențată și determinată de ultimile radieri ale ideilor filosofice. Ele produc un climat spiritual de influență căruia nimeni nu se poate sustrage. Această situație nu este nicăieri mai vizibilă decît în secolul al XVIII-lea, acel *saeculum philosophicum**; ceea ce sub numele de iluminism constituie aerul vital pentru spiritul epocii, care nu este altceva decît efectul total al filosofilor moderni: Descartes și Spinoza, Leibniz și Wolff, Locke și Shaftesbury sînt cuprinși acolo. Întreaga literatură, întreaga dezvoltare a vieții publice, a statului și a dreptului se află sub influența lor, Voltaire și Rousseau, Friedrich cel Mare și Revoluția franceză: filosofia, adevărata stăpîină a lumii, aplicarea ideilor în realitate fiind mindria celor ce o conduc.

Stilul filosofic.

În încheiere, o observație despre *stilul filosofic*. Desăvirșirea acestuia constă din unitatea a două elemente: claritate și intensitate a gândirii. În Germania a dominat multă vreme opinia că acestea două se exclud. Lupta lui Kant cu ideile și cu limbajul, lipsa de suplețe și obscu-

* Secolul filosofic.

ritatea operelor sale principale, de care el însuși se plînge, dar pe care o resimte cu o anumită mîndrie ca pe un avantaj al său față de filosofia populară a iluminismului, a dat impulsul pentru străduințele încoronate de cel mai deplin succes, ale succesorilor săi, de a da filosofiei caracterul unei științe secrete, ezoterice, care nu este destinată decît celor puțini, poate chiar numai unuia singur. Uneori claritatea a avut atît de puțin reputația unui predicat lăudabil pentru o operă filosofică încît suna aproximativ sinonim cu banalitatea și cu platitudinea, acele epitete cu care Hegel și discipolii săi nu obosesc să eticheteze tot ce nu a fost stampilat cu conceptele lor de școală. Dar mult dincolo de cercul speculativilor și de timpul dominației lor, s-a răspîndit aversiunea față de „claritate“,

Tendința germană spre obscuritate,

atitudinea de ostentație în fața „minții sănătoase a omului lucid“, parada cu propria obscuritate. Îmi amintesc mereu foarte bine ca odată cu mulți ani în urmă un filosof „de specialitate“, nu „din grația lui Dumnezeu“, mi-a spus cu mîndrie: bineînțeles, noi filosofi putem oriînd, cu cîteva propoziții, să ajungem pînă acolo încît nimeni să nu ne mai poată urmări. Erau consecințele epocii hegeliene, în care, nu fără acordul maestrului, orice minte de rînd, dacă și-a însușit limbajul de școală, putea să se numere printre spiritele cele mai înzestrate, cărora le este neînduit să vorbească în limba zeilor și să privească în toate tainele realității și chiar în profunzimile divinului. Dacă numai lipsa „minții sănătoase a omului lucid“ ar da naștere filosofiei, atunci Germania ar fi avut cei mai mulți filosofi dintre toate țările.

este în funcție de educația școlară.

În Anglia și în Franța filosofia nu a fost atinsă de asemenea rătăcirii. Această situație este în legătură cu împrejurarea că aici filosofia și-a menținut poziția în viața publică și în literatura generală, în timp ce în Germania ea împărtășește concepția despre știință și despre activi-

tatea științifică, potrivit ideilor universitare. Tendința, apărută odată cu această concepție, de a crea școli a pregătit terenul pentru acele aberații. Dacă anumite neajunsuri apar pretutindeni ca urmare a acestei concepții, o tendință spre formarea de cercuri și izolare cu concepte arbitrare și cu o terminologie proprie, acest sistem confederativ, care reprezintă dealtfel o boală propriu-zis națională în viața spirituală și literară a Germaniei, apare deosebit de pregnant în filosofie. Filosofia este mai puțin decât toate celelalte științe un domeniu care ar putea fi exploatat printr-o activitate comună, subiectivul și de asemenea tot ce corespunde sentimentului și voinței joacă aici un rol mai important; și de aceea arbitrarul în formarea conceptelor și a cuvintelor are aici o libertate mai mare. Apreciindu-se pe ea însăși și prezentându-se ca originalitate în crearea de idei, ea distigă cu ușurință un grup de adepți, lipsiți de independență și mai ales tineri neocopi care se simt în curind mândri de faptul de a fi recunoscut primii întreaga importanță a noilor genii originale. Așa se repetă la noi pînă în prezent spectacolul, că, ba aici, ba acolo, se ivește cîte un filosof de școală, își recrutează elevi, se ocupă de ei ca într-un cerc închis, și în curînd, printr-o anumită ubicuitate a activității literare, chiar constînd numai din faptul că fiecare articol de ziar și de revistă trimite în permanență la toate celelalte, dă unor asemenea idei aparența unei doctrine larg răspîndite și actual valabile.

Un „punct de vedere“ propriu (el înseamnă în filosofie același lucru care apare în celelalte științe drept o descoperire „senzațională“, se obține cu ușurință, apoi, pornind de aici, se distorsionează toate conceptele, se inventează expresii noi și toate lucrurile se rebotează. Cîteva cuvinte-cheie și de efect intră în circulație, cîteva duzini de tineri năvălesc aici și îl admiră pe *Doctor profundus**; încep să fie conștienți de valoarea lor, fac pe grozavii cu noul limbaj de școală, pe care nimeni nu-l înțelege în afara celor inițiați, se compun disertații, cărți, pamflete, se obține cu ajutorul maestrului o catedră, și „noua școală“ este gata, pentru care un prieten îndatoritor introduce în curînd un nou paragraf într-o istorie a

* Doctorul profund.

filosofiei. Dar cea dintâi condiție și mijlocul esențial pentru a avea succes este un limbaj de școală care să nu poată fi înțeles de toată lumea; publicul german obișnuit să lege conceptul științificității de ideea caznei și a lipsei de claritate, acceptă în mod inevitabil să i se impună respect și conchide, pornind de la propria sa incapacitate de a înțelege, că noua doctrină emisă de *Doctor inintelligibilis** este profundă și temeinică. S-ar putea scrie o carte nu lipsită de interes *Despre folosul inintelligibilității*, în Germania s-a mai născut câte o glorie pe o asemenea temelie.

Stilul lui Schopenhauer un stil model.

Dacă Schopenhauer nu ar avea nici un alt merit, nu ar fi puțin să se constate că el a arătat că și în limba germană se pot exprima, clar și ușor de înțeles și totodată, cu vigoare și putere de sugestie, concepte profunde și primordiale. Acest merit este în legătură și cu corectitudinea și probitatea gândirii sale. Deoarece are de spus ceva cu toată seriozitatea, o seriozitate amară și adesea înverșunată, nu are nevoie de meștesugirea limbii, fapt căruia i se datorează caracterul simplu și categoric al discursului său. El laudă undeva sinceritatea și simplitatea filosofiei grecești: sint propriile sale virtuți. Ele ar trebui să fie mai des întâlnite și în Germania în filosofia viitorului decât au fost pînă acum.

BIBLIOGRAFIE

Cititorul va găsi o expunere mai amplă a concepției schițate aici asupra direcției pe care o va urma filosofia în viitor în cartea *Introducere în filosofie*, ed. 14—16 (1906). Ca gânditori de bruntă, care arată drumul filosofiei și în secolul XX, amintesc în trecutul mai recent numele lui Fechner, Lotze, Wundt, iar în perioada mai veche pe cele ale lui Spinoza, Kant, Schopenhauer. Nu trebuie așteptată aici enumerarea operelor acestora, amintit am în vedere o prezentare asupra importanței lucrărilor dintre acești gânditori. Poate surprinde faptul că îl evințăm pe Kant printre „metafizicieni”; justificarea poate fi găsită în cartea mea asupra *Vieții și doctrinei lui Kant*, c. I, 4 (1901).

* Doctorul de neînțeles.

ETHIK*

ETICĂ

Faptele și problemele eticii.

Introducere.

Reflecția care își obține cunoașterea sistematică în etică pornește de la două fapte: *a vrea* [voință, *Wollen*] și *a trebui* [a avea obligația (morală) *Sollen*].

Despre a vrea:

Orice vrere este năzuința spre un scop, prin atingerea căruia voința este satisfăcută. La om voința care tinde în mod inconștient spre scop se ridică la voința rațională conștientă care își propune scopul: scopul urmărit și activitatea prin care este obținut sînt, cel puțin într-o oarecare măsură, anticipate în intenție, apreciate și încuviințate. Se pune întrebarea: care este *scopul final* sau, dacă scopul realizat al voinței este numit bine, care este *binele suprem* spre care este îndreptată în cele din urmă voința umană potrivit naturii ei, binele, cu care tot ce încearcă ea să obțină se află în relație ca parte sau ca mijloc al acestuia?

Despre a trebui:

În viața umană *a trebui* apare ca un eveniment caracteristic și tulburător; deosebit de *a vrea*, așa cum este deosebit și de *a fi silit* [*Müssen*] care se exercită din afară cu forța, are forma că omul știe că trebuie să răspundă unor exigențe și că singur și le impune: să se abțină de la acțiunea spre care îl îndeamnă înclinația sa naturală,

* Din volumul: *Systematische Philosophie*, citat anterior, pp. 282—312.

să înfăptuiască acțiunea spre care înclinația sa naturală nu-l îndeamnă. Numim această obligație resimțită și recunoscută intern *datorie*. Ea apare în conștiință întotdeauna sub forma că pretinde subordonarea voinței proprii față de o *normă generală, obiceiul sau legea morală*. Funcția determinării și aprecierii propriei voințe și comportării potrivit acestei norme se numește *conștiință*. Judecățile sale sînt judecăți de valoare, ele sînt exprimate prin predicatele *bun* și *rău*: bună este o voință determinată de respectarea legii morale fără a ține seama de înclinațiile naturale, rea este contrarul. Se pun întrebările: care este originea legii? pe ce se sprijină valabilitatea ei? care este conținutul cerințelor sale? Sarcina eticii.

Răspunsul detaliat la întrebarea privind supremul bine duce la *teoria valorilor* [morale, *Güterlehre*]. Orice teorie completă a vieții morale va da un răspuns ambelor întrebări, așadar va cuprinde atît o teorie a valorilor, cît și o deontologie. La acestea se mai adaugă teoria virtuților, teorie despre puterile voinței prin care se asigură îndeplinirea datoriilor, obținerea valorilor.

Definiție.

În consecință explicarea conceptului eticii ar fi dată de formula: etica este știința valorilor care dau vieții valoare absolută, a normelor și puterilor voinței și acțiunii, pe care se sprijină realizarea acestora.

ETICA, TEORIE A VALORILOR. SUPREMUL BINE.

1. Teoria valorilor și chestiunea binelui suprem.

Este chestiunea de la care a pornit etica la greci, chestiunea care a preocupat în primul rînd reflecția filosofică și în timpurile moderne. Răspunsul dominant este aici și acolo același: binele suprem pentru om, acela spre care este îndreptată în cele din urmă voința acestuia, este o

viața umană desăvârșită, cu alte cuvinte o viață care duce la *desfășurarea completă și activitatea tuturor predispozițiilor și forțelor umane*, de cele mai multe ori a celor mai înalte, *forțele spiritual-morale ale personalității raționale*. Este răspunsul pe care și eu îl consider drept singurul posibil.

Dacă se ia, ca punct de plecare, chestiunea în versiunea sa cea mai generală: spre ce este îndreptată în genere voința ființei ca fiind scopul ei final? răspunsul biologului va fi neîndoielnic: voința oricărei ființe, așa cum se înfățișează ca în activitățile ei externe, în impulsurile instinctive și în stările ei de sentiment interne, este orientată spre viață, mai precis spre viața speciei sale, adică spre îndeplinirea tuturor activităților care asigură conservarea și completa dezvoltare a acestei vieți și anume atât ca viață proprie cât și ca viață a urmașilor. Vedem cum toate sistemele de organe și funcțiile lor sînt adecvate și orientate spre acest scop, ceea ce nu vedem în mod nemijlocit, și anume sistemul intern al voinței cu instinctele și sentimentele sale nu poate fi adecvat și orientat spre altul.

Ceea ce face biologia cu toate ființele, ne este îngăduit să presupunem că o face și în cazul omului, care nu poate fi desprins din unitatea viului. Presupunerea își găsește confirmarea prin următoarea considerație empirică: voința omului, așa cum se înfățișează în activitățile sale și în propria sa conștiință de sine, este orientată în mod natural spre o viață umană, adică spre o viață care duce la dezvoltarea tuturor forțelor umane și la activitatea lor completă în toate circumstanțele caracteristic umane. Sau mai precis, deoarece viața umană apare numai într-o diferențiere națională și istorică: spre dobîndirea caracterului general al poporului în formă individuală, spre trăirea activă și crearea, laolaltă cu ceilalți, a vieții istorice a propriului popor sub toate raporturile esențiale. Grecul vrea să se realizeze în el viața unui grec, atenianul cea a unui atenian, vrea ca adolescent și ca bărbat, ca războinic și ca cetățean să aducă, acolo unde este cazul, servicii orașului, vrea să trăiască în el ca „frumos și bun” și să fie apreciat, vrea să cinstească prin viața sa acest oraș și pe zeii lui, dacă e nevoie chiar prin război și moarte; și tot așa vrea și femeia să-și desăvîr-

șe iscă puterile ei caracteristice, într-o viață complet desfășurată, vrea să-și dăruiască, ca mamă, orașului copiii și să contribuie la dezvoltarea vieții lor lăuntrice. Adică acesta este cazul normal, căci, fără îndoială, apar și abateri, defecte și anormalități, atât în viața trupească cât și în formarea morală a voinței și în organizarea vieții: indivizi care își ratează desăvârșirea propriei vieți prin desfășurarea bolnăvicioasă a înclinațiilor senzuale sau prin dezvoltarea patologică a propriei voințe, ajungând astfel la o relație anormală cu mediul lor de viață istoric și acționând stingheritor sau distrugător.

Aristotel.

În etica sa, Aristotel a format conceptele generale pentru această concepție. Fiecare ființă își vrea viața, vrea dezvoltarea și activitatea forțelor caracteristice ale speciei sale în această viață desăvârșită. Înzestrarea caracteristică a omului este „rațiunea”; și de aceea este el, cu știința și voința sa, îndreptat spre natura sa însăși spre dezvoltarea și manifestarea acestei forțe superioare. Aptitudinile sale dezvoltate în capacități sînt virtuțile umane, cele etice și cele intelectuale, forțele voinței raționale și ale cunoașterii raționale. Manifestarea completă a acestor forțe într-o viață desăvârșită dă vieții omului valoarea ei cea mai înaltă, bunul ei cel mai de preț. Așa se rostește judecata celorlalți, adică judecata celor inteligenți, și așa o confirmă și judecata dictată de sentimentul propriei conștiințe de sine: o astfel de viață este resimțită cu o mulțumire sau cu o fericire totală. Dar cum o viață umană nu este posibilă în izolare, cel mai mare bine al individului se află pus în cuprinderea întregului social căruia acesta îi aparține, orașul sau totalitatea cetățenilor, în care el trăiește ca element al lor. Astfel etica se varsă în politică; îndrumarea spre realizarea vieții desăvârșite pentru individ continuă și se completează în mod necesar în îndrumarea spre realizarea statului perfect, al cărui bun sînt cetățenii desăvârșit de capabili și de activi, statul în chestiune devenind, prin aceasta chiar, binele supraordonat.

Creștinismul.

Aici considerarea artistotelică se oprește. Filosofia clasică care îi succede începe să o extindă dincolo de frontierele statelor și ale naționalităților pînă la umanitate. *Creștinismul* a infiltrat apoi conceptul unității omenirii cu arderea sentimentului religios: în imaginea unei *împărății cerești* la care sînt chemați toți oamenii fără deosebire de națiune, stare, sex, în care fiecare personalitate găsește condițiile pentru desăvîrșita desfășurare a vieții și pentru cea mai intensă fericire, creștinismul a dat conceptului binelui suprem formularea care l-a impus pe veci civilizației morale a lumii popoarelor creștine.

Cu această formulă se trimite la o realitate aflată dincolo de orice reprezentare concretă: Dumnezeu veșnicul și infinitul bine peste toate bunurile pămîntești și trecătoare, în care toate valorile omului sînt cuprinse pentru veșnicie. A trăi întru Dumnezeu ar fi în acest caz formula pentru o viață în sensul binelui suprem: strădania pentru împărăția lui Dumnezeu pe pămînt condiție a apartenenței la împărăția veșnică a lui Dumnezeu.

Hedonismul.

Adaug sub forma unei observații: definiției date aici binelui suprem i se opune o alta, altfel orientată: *hedonismul*. Dacă *concepția energetică*, fiindu-ne îngăduit să denumim cu această expresie orientarea indicată mai sus, care pornește din filosofia platonico-aristotelică, pune supremul bine într-o formă obiectivă a ființei umane și într-o activitate determinată de ea a capacităților sau a virtuților, etica hedonistă găsește același lucru mai curînd într-o atmosferă sentimentală subiectivă de plăcere sau satisfacție, în care scop forma ființei și activitatea vieții apar ca mijloc: a căuta să obțină plăcerea pentru ea însăși, virtutea și activitatea destoinică fiind prețioase ca mijloc pentru realizarea scopului.

Critica teoriei hedoniste.

Opoziția față de aceste concepții s-a precizat pentru prima dată în filosofia grecească, lângă Platon se află Aristipp, lângă Stoa, Epicur; ea apare din nou în etica modernă, în care hedonismul este la el acasă mai ales în filosofia engleză, în timp ce concepția energetică, sub diverse forme, are pînă în prezent preponderența în filosofia continentală. Merită însă să se observe că prin biologia evoluționistă, în același fel ca vechea psihologie asociaționistă, morala hedonistă a fost respinsă și ea în filosofia engleză: evoluția, așa cum a observat încă Darwin, pare să fie orientată spre conservarea și intensificarea vieții, nu spre mărirea plăcerii. Dealtfel, analiza faptelor de conștiință, dacă este efectuată fără idei preconcepute și interpretată corect, conduce tot atît de puțin la teoria hedonistă că plăcerea ar fi scopul urmărit, ci dimpotrivă spre cea aristotelică: că ea ar însoți și încorona ca un rezultat secundar neprevăzut activitatea necesară reușitei în sensul conservării și intensificării vieții. În orice caz nu se efectuează o valorificare a vieții în sensul că pentru un maximum de plăcere prevăzut ca scop sînt necesare eforturi și eforturi forte și activități ale vieții ca mijloc, tot atît de puțin în viața umană ca și în cea animală; dimpotrivă, pretutindeni se apelează nemijlocit la o voință cu un conținut obiectiv și concret.— Și este o eroare credința că concepția hedonistă ar avea față de cea energetică avantajul că dă binelui suprem un conținut determinat, pe cînd cea dintîi nu ar fi capabilă decît să indice o schemă nesigură și generală. Desigur, etica energetică nu poate desemna binele suprem decît printr-un concept schematic, lăsînd în seama vieții însăși sau voinței morale umplerea schemei generale cu conținut concret. Dar doctrina plăcerii nu este pusă aici mai avantajos: și plăcerea este un concept general nedeterminat; în realitate nu există o plăcere „generală”, ci numai senzații de plăcere nesfîrșit de variate, diferențiate atît calitativ cît și cantitativ.

ETICA, CA DEONTOLOGIE.

II. Deontologia, legea morală și conștiința.

Al doilea fapt, de la care pleacă reflecția asupra vieții umane și a valorilor acesteia a fost obligația [a trebui]. Se poate de asemenea spune că este primul, căci fără îndoială resimțirea lipsei de armonie între „a trebui“ și „a vrea“, neliniștea în legătură cu o acțiune în contradicție cu conștiința și cu cerințele acesteia este un eveniment tulburător, care determină, cel dintâi, ivirea reflecției despre bine și rău.

Aici apar următoarele momente: voința umană nu este simplă și de acord cu ea însăși, ea cea a animalului, în cazul omului par să ființeze două voințe care nu arareori se luptă una cu cealaltă: o voință originară, instinctuală, senzorială, determinată de sentimente și de dorințe nestăpânite și care se îndreaptă spre succese individuale concrete, și o voință secundă, supusă reflecției, determinată de norme generale și care are, în această măsură, un caracter rațional, logic. Și exigența față de om, exigența morală pretinsă de alții și recunoscută de el însuși, este ca în acțiune omul să nu urmeze neapărat voința stăpînită de instinct, ci să o supună controlului celeilalte voințe de ordin superior, să nu cedeze dorinței în contradicție cu normele morale. Pe această bază sînt date chestiunile care constituie problemele fundamentale ale eticii: chestiunile privind originea și temeiul valabilității sau obligativității acestor norme constrîngătoare.

Teoria moralei la Kant.

Să pornim de la răspunsul pe care îl dă acestor chestiuni filosofia morală kantiană; așa cum cea aristotelică este pe de-a întregul teorie a valorilor, cea kantiană este pe de-a întregul deontologie, atît de mult încît, cel puțin la început, lasă la o parte chestiunea valorilor și a scopu-

rilor sau, propriu-zis, o atinge numai cu o intenție negativă: voința are valoare morală numai dacă nu este determinată de scopul, de „materia vrerii“, ca una care pentru o ființă senzorială nu poate fi întotdeauna altceva decât plăcerea, ci numai de norma legală.

Kant dă un răspuns chestiunii privind originea și pretenția de legalitate a legii morale trimițând la rațiune, la capacitatea gândirii conceptuale sau la generalitatea logică, în opoziție cu senzorialitatea inerentă particularității și hazardului legat de caracterul ființei: o acțiune este bună în măsura în care se efectuează ținând seama de caracterul generalității sau ale legității, dimpotrivă este submorală sau imorală în măsura în care respinge acest caracter și urmează numai excitația extintuală particulară. Dar pretenția la legalitate a normei rațiunii față de determinarea instinctuală este pentru Kant în fond de la sine înțeleasă: senzorialul este pentru el, fără nici o îndoială, partea inferioară, animalică, a ființei noastre, iar rațiunea este partea superioară, cea specific umană. Este ideea fundamentală platonico-aristotelică, de care și gândirea kantiană se lasă pretutindeni condusă; opoziția dintre rațiune și senzorialitate, dintre superior și inferior, determină structura fundamentală a întregii sale filosofii. Așa este în filosofia teoretică: senzorialitatea dă numai materia, senzația, și numai intelectul, ca o capacitate legistatoare, face din ea cunoaștere. Și iarăși la fel este în filosofia practică: senzorialitatea, dorințele și înclinațiile dau materia vrerii, numai rațiunea, ca o capacitate legistatoare creează lumea morală, un domeniu unitar al libertății, cum era acela un domeniu al naturii. Aici ca și acolo pot fi recunoscute, prin absoluta lor generalitate, determinările rațiunii, înfățișându-se acolo ca legi ale naturii, aici ca legi morale. Și aici ca și acolo generalul și legitatea reprezintă specificul uman și de aceea superiorul și principalul.

Totdeauna raționalul este înrudit cu realul într-adevăr real (*wirklich Wirkliche*) și cu divinul. Căci și la Kant apare, ca și la Platon, pe lângă același caracter nobil din punctul de vedere al istoriei naturii, al rațiunii și cel al metafizicii: în ea se manifestă esența „inteligibilă“ a omului, așa cum este el în sine (*homo noumenon*) în timp ce senzorialitatea, senzațiile și instinctele aparțin lumii

fenomenelor. Și de aceea omul nu poate face altceva decât să respecte legea morală sau norma rațiunii ca lege a esenței sale propriu-zise; demnitatea sa umană se întemeiază pe faptul că el nu urmează instinctele, ca o simplă ființă naturală, ca animalele, ci, fiind un element al lumii inteligibile, o ființă rațională liberă, temeiul acțiunii sale este legea. Și astfel și filosofia morală a lui Kant se varsă în cea religioasă: ca ființă rațională omul aparține domeniului realității absolute, în care Dumnezeu este legislator și căpetenie. Legea morală, pe care omul o recunoaște în sine, este propriu-zis legea lumii, ordinea morală este ordinea realității în sine, însăși ordinea divină a lumii.

Așa este filosofia morală kantiană care, cu diferite diferențe de amănunt, este considerată încă și astăzi de mulți drept construcția definitivă a lumii morale.

Critica teoriei kantiene.

Oricât de bucuros îi recunosc meritul istoric, oricât de necesar era să se restabilească în toată vigoarea sa conceptul datoriei și al legii morale față de degenerarea moralei în direcția elogiului dulceag-hedonist al virtuții, totuși nu mă pot convinge că avem în etica lui Kant desăvârșita cunoaștere a esenței și originii datoriei sau ultima fundamentare a valabilității legii morale. Mai degrabă îmi apare în esență ca o formă a eticii insuficientă din punct de vedere științific; ea aparține, la fel ca dreptul natural, care formează perechea ei, modului de gândire individualist-raționalist al secolului al XVIII-lea, de la care Kant nu s-a abătut niciodată. În secolul al XIX-lea filosofia și știința au depășit acest mod de considerare în toate disciplinele spiritului, de asemenea și în morală. Prin două trăsături caracteristice etica actuală se deosebește atât de vechea concepție dogmatic-teologică, cât și de filosofia dogmatic-raționalistă a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și îi este superioară: în timp ce aceea era neistorică și individualistă, ea a ajuns *istoric-genetică* și *social-teleologică*.

Realizarea unei concepții istoric-teologice în secolul al XIX-lea:

1. în filosofia dreptului,

În concepția dreptului deosebirea reiese cel mai clar, de aceea vom porni de la ea. Secolul al XVIII-lea, epoca „dreptului natural“ era convins că poate dezvolta, din însăși natura rațiunii, un sistem absolut general și valabil de principii de drept; un drept rațional sau natural a fost opus dreptului pozitiv, ca fiindu-i superior și absolut valabil, și s-a cerut în numele rațiunii înlăturarea drepturilor care o contrazic, acestea nefiind decît aberații ivite din arbitrar, violență sau neștiință. Secolul al XIX-lea nu vede în această „rațiune“ altceva decît reflecții condiționate subiectiv și în nici un caz de acord cu ele însele ale filosofilor dreptului natural, în legătură cu ceea ce ar fi drept după aprecierea fiecăruia. Față de aceasta s-a ajuns prin considerații istorice la concepția că în lucrurile istorice acționează pretutindeni ceva immanent ca un fel de „rațiune obiectivă“ ca principiu formator. Această rațiune, care nu-și are originea în gândirea subiectivă, care reflectează, a individului, ci o precede și o face posibilă, aceeași rațiune, care se ocupă cu crearea limbii, care are în instincte o manifestare mai primitivă, a creat înainte de orice și în drept, în ordinea de stat și socială, organizații adaptate scopului, obiectiv „rațional“, în care ființele istorice se mențin, asemănător felului în care o fac și ființele naturale prin sistemele organelor lor și prin funcțiile acestora: la fel cum acestea nu-și imaginează, ele însele, încă dinainte organizarea, ci o creează cu o raționalitate obiectivă dar inconștientă, tot așa își creează și acele produse ale vieții istorice forma și organizarea, fără cunoaștere și din acest motiv cu o necesitate teleologică internă.

Acestea sînt ideile în care „școala istorică a dreptului“ coincide cu filosofia hegeliană. În acest mod se pune științei generale a dreptului, filosofiei dreptului, sarcina: nu să facă dreptul, așa cum făcea vechiul drept natural,

o încercare imposibilă — dreptul „crește“ organic ca produs al vieții istorice, ci să-l recunoască în necesitatea sa istorică, adică în raționalitatea sa istorică. Prin această cerință, ideea unui sistem de norme de drept generale și etern valabile, așa cum le caută sau crede că le posedă dreptul natural este hărăzită pieirii: există numai un drept specific, condiționat de naționalitate, de modul de viață, de nivelul de dezvoltare al vieții istorice. Și de asemenea nu există un drept etern valabil: orice drept este schimbător odată cu transformările vieții istorice.

În ultima treime a secolului al XIX-lea acest mod de considerare istoric a câștigat o nouă bază generală prin biologia istoric-evoluționistă: structurile sociale o specie de superorganisme peste organismele individuale din care ele sînt clădite, așa cum acestea din urmă constau ele însele din organisme elementare, celulele; de aceea formele vieții istorice sînt un caz special al dezvoltării generale a vieții, finalitatea lor immanentă este o formă explicită a finalității, proprii tuturor alcătuirilor organice; de aceea înțelegerea și interpretarea social-teleologică este forma necesară a explicației lor științifice.

2. în filosofia moralei.

Sub aceleași influențe sub care în secolul al XIX-lea, vechiul drept natural cu normele sale rigide a devenit o filosofie social-teleologică a dreptului, a devenit și vechea morală raționalistă a normelor o etică *istoric-genetică* și *social-teleologică*. Ea apare mai întâi sub forma evoluționismului speculativ al sistemului hegelian, apoi, în ultima treime a secolului, sub influența noilor idei biogenetice ale evoluționismului empiric, a cărui traiectorie poate fi indicată prin numele Ch. Darwin, H. Spencer, W. Wundt. Moravurile și comportarea morală, sistemul moralității obiective, la fel ca și dreptul ca produs și funcție, nu sînt considerate ca fiind ale individului ca atare sau ale „rațiunii“ sale, ci ca aparținînd rațiunii generale imanente a structurilor sociale ale vieții istorice; individul participă, tot așa ca la limbă și credință, și la moravurile și la comportările morale ale întregului social. Bineînțeles, moralitatea ca determinare subiectivă a voinței aparține vieții individuale ca atare; dar această mo-

ralitate subiectivă nu poate fi explicată fără referirea la moralitatea obiectivă, care se înfățișează în obiceiuri și în drept, în cerințele și judecățile morale, în vederile și idealurile întregului; etosul popular devenit istoricește este izvorul din care curge întreaga moralitate subiectivă.

Conceptele fundamentale ale eticii interpretate din punct de vedere istoric-teleologic:

Pornind de la această concepție de bază, conceptele deontologiei pot fi expuse după cum urmează. Apariția conceptului *a trebui* în opoziție cu *a vrea*, acel fenomen original al moralei, trebuie derivat din relația individului cu întregul social, a voinței proprii cu voința generală. Se naște când înclinațiile, de exemplu impulsurile naturale senzoriale, tind să determine acțiunea în contradicție cu normele moralei obiective; odată cu: „nu trebuie!“ moravurile și judecata morală în vigoare se opun înclinației, înfrinând-o, sau alteleori cu un: „trebuie!“ imbolditor, sau, după făptuire, cu un: „ar fi trebuit“ sau „nu ar fi trebuit!“ dezaprobativ și pedepsitor. *Conștiința*,

conștiința,

funcția cu ajutorul căreia individul își controlează acțiunea prin morala obiectivă, se înfățișează aici ca o cunoaștere de către individ a moralei obiective și a relației sale interne cu ea. Și *datoria* este potrivit formei ei

datoria,

sentimentul obligației de a acționa întotdeauna și pretutindeni cum cere morala obiectivă, fără a ține seama de înclinațiile întâmplătoare ale propriei voințe; potrivit conținutului ei este o sinteză logică a ceea ce este valabil și recunoscut în societate ca fiind obiceiul și dreptul.

obiceiul și instinctul.

Dar obiceiul și dreptul, care în unitatea lor originală constituie morala obiectivă, conduc în considerarea istoric-genetică la următoarea corelație. Potrivit formei și funcției lor, ele au în viața umană o importanță asemănătoare cu cea a *instinctelor* în viața subumană. Instinctele sînt certitudini ale voinței perfecționate în cursul vieții genului și puse nemijlocit în individ prin ereditate odată cu înzestrarea lui psihofizică naturală, care stimulează îndeplinirea unor acțiuni în vederea menținerii vieții genului și a individului, fără ca să aibă loc o anticipare a succesului în gîndirea subiectivă și de asemenea fără cunoașterea generalității determinării voinței potrivit speciei. Obiceiul uman se deosebește de instinctele animalice, care dealtfel nu lipsese nicidecum nici din viața umană, prin aceea că omul datorită vieții sale imaginative mai dezvoltate știe că acesta — obiceiul — reprezintă determinarea generală a voinței în cadrul întregului social și că el, datorită voinței arbitrare mai dezvoltate, se află față de acesta — față de obicei — într-un raport mai liber: el nu-i determină activitatea cu nemijlocirea și siguranța instinctului, ci, mai degrabă, se confruntă cu obiceiul avînd posibilitatea de a fi de acord cu acesta sau în divergență cu el. Dimpotrivă, obiceiul este similar cu instinctul, prin aceea că purtătorul său nu este individul, ci societatea, că el determină acțiunea vitală în sensul conservării societății și a individului și, în cele din urmă, prin aceea că individul nu are nici o cunoștință despre importanța obiceiului pentru conservarea vieții, ci îl resimte ca fiind o cerință absolută sau lipsită de temei, un „imperativ categoric“.

Dar adevăratul domeniu în care obiceiul și dreptul își au mai ales locul nu este viața individuală ca atare, ci viața socială cu nesfîrșita abundență de relații care se leagă aici între indivizi. Funcția propriu-zisă a moralei obiective este reglarea relațiilor intersubiective. Astfel relația reciprocă a sexelor, care în viața subumană este reglată numai de către instincte, la om nu este lăsată în voia instinctului, care rămîne însă, bine înțeles, temeiul natural al relației, ci este pusă sub controlul obi-

ceiului și al dreptului; formele împrietenirii, pețirii, acceptării, căsătoriei, apoi în continuare formele gospodăririi și vieții în comun, diviziunea muncii, drepturile femeii, totul este prescris de obicei și în parte de drept. Același lucru este adevărat despre relația părinților cu copiii, a copiilor cu părinții și cu persoanele mature în general. În același fel sint determinate de obicei și de drept relațiile dintre membrii neamurilor și semințiilor între ei, comportarea superiorilor și inferiorilor unii față de ceilalți, și nu mai puțin comportarea față de prieteni și față de adversari în cele din urmă încă un domeniu important: comportarea celor vii față de morți și, ceea ce se află în cea mai strânsă legătură cu ea, comportarea față de zei. Conținutul a ceea ce obiceiul și dreptul prescriu individului în toate aceste relații ale vieții este infinit de variat, dar nicăieri soluția sarcinilor de viață ale acestuia nu este lăsată pe seama arbitrarului și alegerii acestuia, pretutindeni obiceiul și dreptul îi prescriu singura cale pe care soluția justă și „morală“ este posibilă.

Importanța teologică a obiceiului și a dreptului: pentru viața socială,

Acestea sînt faptele. Iar semnificația lor se înfățișează unei filosofii morale social-teleologice, după cum urmează. În ceea ce privește în primul rînd contribuția adusă societății de obicei și de drept, ea constă evident în aceea că între ființe care acționează voluntar comunitatea de viață și colaborarea în cadrul unor formațiuni sociale statornice nu este posibilă decît cu ajutorul unor norme generale care reglementează acțiunile tuturor. Comportarea indivizilor fiind determinată prin obiceiuri și norme de drept în mod asemănător cu legile naturii, în viața lor intervine ceva din legitatea naturii. Dar numai în acest fel devine posibilă în genere prevederea și adaptarea, acțiunea sistematizată și colaborarea reglată. Așa cum o acțiune sigură asupra naturii are ca premisă legitatea naturii sau cel puțin o anumită regularitate în cursul ei, tot așa acțiunea socială este posibilă numai dacă o

anumită legitate reglează activitatea arbitrară a individului. Din această situație rezultă că o viață umană nu devine în genere posibilă decît prin obicei și drept: viața uman-spirituală se poate dezvolta numai în continuare, comunitatea trainic încheată a celor ce trăiesc laolaltă și comunitatea generațiilor ce se suprapun în procesul istoric al vieții.

pentru viața individuală.

Dacă astfel obiceiul și dreptul sînt condiția unică sub care viața umană este în genere posibilă, importanța lor pentru viața individuală mai poate fi considerată și din următoarele puncte de vedere. În primul rînd ele au, ca toate obiceiurile consolidate, efectul că mecanizează acțiunea asigurînd și măriind astfel succesul: nu mai este necesar ca fiecare în orice împrejurare să găsească prin reflecție și alegere proprie soluția problemelor vieții: calea este trasată dinainte în totalitate, acțiunea este schematizată, fiind, ca urmare, ușurată și asigurată. Totdeodată comportarea pusă la îndemîină de obicei va fi în general cea mai adecvată scopului, cea mai potrivită, în condițiile existente conservării vieții individului; așa cum instinctele au în ele însele garanția de a fi în acord cu condițiile de viață ale speciei (instinctele care nimicesc viața ar distruge-o și în consecință s-ar distruge pe ele însele), tot așa și obiceiurile: obiceiurile rele, corupătoare, distrugătoare ar trebui să nimicească societatea și, ca urmare, s-ar nimici și pe ele însele. Dacă am presupune că obiceiul și dreptul, prin care se reglează viața de familie și educația nu ar fi în acord cu condițiile de viață ale poporului, ele ar trebui să ducă la propria lor distrugere: reaua educație ar trebui să aibă ca urmare pieirea formei de viață istorică care tocmai prin educație se obține, reaua reglementare a relațiilor dintre sexe ar trebui să aibă ca rezultat și distrugerea formei de viață psihică.

Sarcina filosofiei morale.

Așadar, noua considerare biologică duce la aceeași concluzie la care a ajuns Hegel ca rezultat al modului în care a cercetat istoria: realul este rațional. Rezultat care, bineînțeles, nu exclude schimbările: dacă realul în-suși este ceva ce se transformă, atunci și raționalul se transformă odată cu el; și așa se poate întâmpla, ba chiar se întâmplă în mod regulat, că obiceiul și dreptul, care își au rădăcinile în trecut, rămân în urma cerințelor unui nou prezent și au nevoie de readaptare. Dar acest fapt nu înseamnă că, în linii mari, adevărata morală, așa cum este precizată în obiceiul și dreptul unui întreg social, nu corespunde condițiilor de viață ale acestuia și nu este rațional. În acest caz sarcina filosofiei și a dreptului ar fi tocmai: să recunoască rațiunea obiectivă în obiceiuri și rațiunea în viață; la fel cum sarcina fiziologului este să recunoască rațiunea în organisme și în funcțiile lor naturale, sau cum cea a esteticianului este să recunoască rațiunea și finalitatea ei internă în operele de artă.

Ce-a creat rațiunea îmbătrânind
De-abia după ce veacurile s-au scurs,
Era ascuns, ca simbol în Frumos și Măreție,
Dar încă dinainte minții de copil dezvăluit¹.

Aceste versuri ale lui Schiller pot fi amintite aici și spun: ceea ce omenirea a produs fără reflecție în legătură cu binele moral și cu frumosul este adus de către filosoful moralei, prin reflecție, în cercul de lumină al cunoașterii. Dacă acest filosof posedă totdeauna atât înțelegerea prezentului cât și vrerea viitorului, el va trece dincolo de ceea ce este considerat valabil privind ideile și instituțiile moral-juridice și se va simți chemat să indice drumul viitorului, bineînțeles nu prin suprimarea trecutului și a cuceririlor sale, folosind procedeul devenit celebru în zilele noastre al „revalorizării tuturor valorilor“, ci prin unirea plină de înțelegere cu trecutul, cultivând germenii viitorului pe care trecutul îi poartă în el.

¹ *Die Künstler* (N.T.).

Importanța conștiinței.

La sfârșitul acestei considerări o observație despre *importanța și acțiunea* conștiinței. Ele sînt date odată cu cele spuse mai sus: pentru ființele, la care voința naturală s-a ridicat pînă la nivelul voinței intenționale, conștiința este un organ neapărat trebuincios. Controlînd acțiunea individului cu privire la ceea ce este avantajos sau nefavorabil potrivit experienței genului depozitate în obiceiuri și în drept, ea apără pe cît este cu putință viața, ferind-o de rătăcirile dăunătoare ale arbitrarului. În soluționarea sarcinilor vieții sale, ea menține individul pe calea bătută, încercată de mii de ani și-l împiedică s-o apuce pe căi impracticabile. Ea îl împiedică de la încălcările și violările vieții ambianței și preîntîmpină astfel conflictele vătămătoare care descompun societatea și nimicesc viața. Ea menține voința în armonie cu ea însăși și în armonie cu voința generală: rezultatul este pacea internă și pacea cu mediul înconjurător. Contraproba confirmă această considerare. Pierderea conștiinței ca organ al autoreglării, așa cum se întîmplă în libertinismul frivol sau în nihilismul moral, ori lipsa originară a conștiinței ca în cazul debilității sau imbecilității morale are ca urmare cele mai grave tulburări ale vieții; provoacă dominația instinctelor nestăpînite, duce la conflicte cu ambianța și se termină de regulă cu excluderea din comunitatea de viață umană, nu arar corori cu lepădarea unei vieți lipsite de valoare, prin sinucidere.

Originea conștiinței.

Prin cele arătate mai sus este dată și originea conștiinței. Ca bază naturală primitivă ar trebui considerate instinctele; într-adevăr, în unele puncte, ele par, în fapt, să mai licărească confuz dar încă perceptibil, de exemplu în dragostea părintească sau în gelozie, prin care este apărută exclusivitatea relațiilor sexuale. Originea conștiinței propriu-zise se află însă în dezvoltarea instinctelor sociale pînă la conștiința de sine uman-istorică reflectată, cunoscătoare a obiceiului. În ridicarea obiceiului în conștiință și în aducerea lui în cunoașterea reflectată sînt active mai ales următoarele momente.

Întîi educația: din prima zi a vieții, atrăgînd noile vlăstare în forma de viață a neamului, ea începe în curînd să întipărească și obiceiul și dreptul în conștiință, acționînd prin ordine și judecată: așa trebuie să faci, așa nu trebuie să faci, așa este bine, drept și frumos, dimpotrivă așa este rău, urît și dezgustător. Însă și limba întipărește în fiecare cuvînt judecățile întipărite în ea însăși: sensul cuvîntului și aprecierea sînt puse pretutindeni laolaltă: minciună, perfidie, lașitate sînt prevăzute cu note rele, onestitate, fidelitate, eroism, cu note bune. Educația acționează apoi în continuare prin societate, însoțind fiecare pas al membrilor ei cu laude și reproșuri, întărindu-și judecata ca societate civilă organizată și prin constrîngere și pedeapsă.

În fine, conștiința își primește ultima formă prin legătura cu reprezentările religioase: zeii sînt păstrătorii dreptului și ai obiceiului, ei îi iubesc pe cei ce urmează calea dreaptă și îi urăsc pe cei nelegiuîți urmărindu-i cu pedepse, care se extind pînă dincolo de această viață. Astfel, obiceiul și dreptul obțin o însemnătate transcendentă sau cosmică ce depășește bunul plac și reglementările umane, ele devin o ordine fundamentală a realității însăși. Omul este convins că posedă în conștiință cunoașterea cea mai profundă a esenței și sensului realității însăși; el aude în vocea acesteia vocea dreptății eterne.

Individualizarea conștiinței.

Astfel devine posibilă o evoluție nouă și mai înaltă a conștiinței, evoluția unei *conștiințe individuale*, care se rupe de obicei și de morala obiectivă. Pe o treaptă mai înaltă de evoluție a vieții religios-morale, această conștiință apare ca un moment de cea mai mare importanță al vieții istorice. Orice ridicare a nivelului omnirii are în primul rînd loc datorită faptului că la cîteva spirite cu înzestrări mai nobile se manifestă ideea unei organizări mai înalte și mai pure a vieții, contra formelor de viață dominante și a valorilor vitale dominante. Acest nou ideal de viață devine scara de măsură a valorii pentru viața din afară, cît și pentru propria acțiune. În acest mod am avea forma unei conștiințe individuale, care se știe opusă conștiinței generale, nedevenind însă

din această cauză dezorientată în sine; din contra crește, în antiteză, certitudinea determinării deosebite, a unei misiuni individuale, constînd tocmai în propovăduirea unei „noi dreptăți“ și în vestirea sfîrșitului valabilității celei dominante în prezent. Dar curajul și puterea de a realiza o atît de uriașă întreprindere își are originea în certitudinea de a acționa nu în numele unui eu mic, subiectiv, întimplător, ci în numele și din însărcinarea unei puteri mai mari, de a vesti dreptatea lui Dumnezeu contra dreptății și reglementării omului. Predica lui Iisus este exemplul cel mai înalt al unei asemenea transformări a cerințelor morale, fundamentată pe ideea unei morale superioare, a unei dreptăți divine.

ETICA FORMALISTĂ ȘI TELEOLOGICĂ.

III. Opoziția dintre filosofia formalistă și cea teleologică a moralei.

Vreau să tratez sub titlul de mai sus acea opoziție în construcția lumii morale, care străbate întreaga istorie a filosofiei, putînd fi înfățișată prin opoziția concepțiilor privind relația dintre normele și scopurile morale, dintre datorii și valori morale (*Güter*). Ce-i drept, decizia este dată însă în cele expuse în capitolul anterior; deaceia însă în prezent chestiunea se află din nou în centrul discuției, o tratare ceva mai pe larg pare potrivită.

Kant, reprezentant al eticii formaliste.

Filosofia morală formalistă, așa cum o reprezintă *Metafizica moravurilor*, a lui Kant, respinge de fapt orice legătură internă între normele și valorile morale și în primul rînd o legătură sub forma că valabilitatea legii morale sau puterea obligatorie a normelor este bazată pe relația ei cu valorile morale sau cu scopurile materiale ale voinței. Kant nu obosește să ne asigure că legea morală este necondiționat valabilă, că normele „practice“ sînt imperative „categorice“, nu „ipotetice“, așa cum sînt

fără excepție normele tehnice, care cuprind întotdeauna numai aserțiuni despre ceea ce trebuie să faci dacă vrei să atingi un scop determinat. Orice încercare de a deduce necesitatea normelor morale dintr-un scop ce trebuie obținut prin acțiune conduce în mod necesar, în cele din urmă, așa susține Kant, la doctrina lui Epicur, căci „beatitudinea” este singurul scop posibil al unei ființe senzoriale, așa cum este omul. Dar „eudemonismul”, continuă el, care face din morală un simplu mijloc pentru satisfacerea înclinațiilor, o nimicește în rădăcinile ei; el anulează în genere deosebirea dintre bine și rău, și pune în locul acesteia diferența dintre chibzuință și nechibzuință. O asemenea morală doar a înțelepciunii este însă într-o contradicție de neîmpăcat cu judecata morală necoruptă; binele și răul sînt acțiuni, așa spune fiecăruia conștiința morală neîncurcată în prealabil de teorii sofistice, fără a ține în nici un fel seama de efecte și scopuri sau valori, ci numai de forma determinării voinței, de modul de a orienta voința, adică de faptul că voința care se manifestă în ei este determinată exclusiv de atenția dată legii, fără a ține în nici un fel seama de scopuri și de înclinații. De abia ulterior, în teologia moralei, adăugată *Criticii rațiunii practice* sub titlul „Dialectică”, se crează o legătură exterioară între valorile stabilite de norme și valorile determinate de scop; ea este mijlocită prin conceptul „meritului” de-a fi fericit: rațiunea practică se vede obligată să vrea ca cel virtuos, cel care s-a făcut vrednic de fericire, să o și obțină, dar pentru că fericirea nu survine de la sine ca rezultat al virtuții, golul este umplut de postulatele cunoscute: Dumnezeu mijlocitorul între virtute și fericire.

Etica teleologică.

În opoziție cu această concepție kantiană, care dealtfel are un sprijin puternic în opinia comună, filosofia *teleologică* a moralei admite o legătură internă între legea morală și bunul suprem, între valorile stabilite de norme și valorile determinate de scop. Ea susține și încearcă să dovedească în primul rînd că: respectarea legii morale de către o ființă care acționează voluntar acționează în sensul realizării „bineului suprem”, iar descon-

siderarea acestei legi acționează în sensul nimicirii sale. Iar aici ea pune, cu Aristotel, binele suprem în „perfecțiune“ nu în plăcere sau în fericire, așa cum, potrivit declarației lui Kant ar fi exclusiv admisibil, Kant considerând opinia teleologică ca fiind indisolubil legată de doctrina plăcerii, pentru ca să o frângă cu atât mai ușor prin rezistența conștiinței morale față de aceasta din urmă. Ea susține, în al doilea rînd, că tocmai pe relația normelor morale cu binele suprem se întemeiază valabilitatea lor *obiectivă*: legea morală, la fel ca sabatul, de dragul vieții și anume al vieții desăvîrșite, nu viața de dragul legii morale.

Așa cum s-a spus, modul de gîndire istoric-evoluționist poate să ia poziție numai în favoarea concepției teleologice: el deduce, la fel ca și în cazul dreptului, și obiceiul din valorile esențiale ale vieții individuale și din cele ale vieții sociale, și le întemeiază valabilitatea pe acestea. El trasează următoarea sarcină a filosofiei moralei tocmai în: a explica sau funda social-teleologic morală obiectivă. Dacă exigențele morale nu s-ar fi aflat cu viața umană reală în relația de a fi condiții ale perfecțiunii sale interne, ele ar fi rămas de fapt ceva cu totul lipsit de claritate, așa cum în filosofia morală a lui Kant ele apar ca imperative absolute goale, ce răsună ca o voce din lumea de dincolo în lumea vieții empirico-istorice.

Îndreptățirea eticii formaliste.

Dacă se pornește, așa cum este echitabil, spre înțelegere și nu, așa cum se obișnuiește, spre contestare sau ironie, prima cerință este: să te lămurești care este obiectul susținerii și care nu. Adversarii concepției teleologice combat adesea foarte amănunțit lucruri pe care nu le susține nimeni. Filosofia teleologică a moralei nu respinge tot ce afirmă cea formalistă; în descrierea moralului ca o trăire *subiectivă* ea coincide întru totul cu aceasta: este așa, că individul resimte datoria ca fiind necondiționată, nu ca o cerință condiționată de un scop; este de asemenea așa, că valoarea morală a persoanei constă în mo-

dul de a gândi, adică în forma determinării voinței: respectarea unei norme recunoscute interior ca fiind necondiționat obligatoare, legea morală. Dar cu aceasta analiza moralului nu este încheiată. Etica teleologică consideră însăși aceste norme ca obiect al unei investigații mai ample. Și ea susține aici: în primul rînd că aceste

Deficiența sa și completarea ei de către etica teleologică.

norme prin care individul își determină voința, nu își au originea în rațiunea sa „practică“, adică în forma gândirii logice, în măsura în care este folosită pentru acțiune, ci în sistemul obiectiv al moralei unui întreg social, așa cum rezultă pentru o considerare antropologic-etnografică din infinita sa diversitate și varietate: ceea ce într-un anumit loc este recunoscut ca normă morală și este respectat cu strictețe, de exemplu vendeta sau monogamia, nu este în genere resimțit aiurea ca datorie, ba chiar este socotit ca fiind absurd sau nelegiuit. În al doilea rînd, că dreptul și obiceiul se află în relație pentru conservarea vieții istorice, că aceasta le dă naștere, că instituțiile familiei, a legăturii genealogice, a statului cu normele lor moral-juridice sînt condiții pentru conservarea și potențarea vieții acestei asociații și a membrilor ei. Și, în al treilea rînd, că valabilitatea obiectivă a acestor reglementări și norme se fundează tocmai pe faptul că ele acționează ca menținătoare ale vieții sau, mai bine spus, că tocmai ele fac posibilă viața umană, istorică, spirituală în general; „caracterul sacru“ al dreptului și al obiceiului, care în trăirea subiectivă apare ca fiind absolut și lipsit de motivare se înfățișează, fără îndoială, în considerarea obiectivă ca fiind condiționat și motivat.

Plecînd de la un alt punct, putem exprima aceleași idei și prin formula: virtuțile sînt bune sau valoroase, pentru că acționează în sensul conservării și potențării vieții umane, viciile sînt rele pentru că au consecințe dăunătoare. Onestitatea este bună pentru că menține și consolidează încrederea, în lipsa căreia nu pot exista rela-

țiile, comunitatea de viață, deci nici o viață omenească; dimpotrivă, falsitatea este rea pentru că nu provoacă nenorocire și confuzie într-un singur caz, ci pentru că subminează în genere încrederea între oameni. Și tot astfel modestia și stăpânirea de sine sînt bune pentru că acționează în sensul conservării vieții, excesul și desfrîul și dezmățul sînt rele în primul rînd pentru că înjosesc și distrug viața individuală, iar apoi au influențe nefaste în viața altora și în același timp provoacă degenerarea urmașilor.

Așadar: modul de a acționa și calitatea voinței considerate obiectiv sînt bune sau rele avînd în vedere efectul pe care îl au asupra propriei vieți și asupra mediului de viață a celui ce acționează. Dacă viața și acțiunea omului nu ar avea nici un fel de efecte nu ar fi vorba nici despre vreo apreciere; iar dacă bunăvoința și onestitatea ar avea, potrivit naturii lor, un efect tulburător sau distrugător asupra vieții, și dacă în schimb egoismul și falsitatea ar acționa în sensul conservării și al potențării, aprecierea ar fi inversă.

Recunoașterea subiectivă a meritelor persoanei și aprecierea obiectivă a acțiunii.

Aceasta este partea considerării obiective. Dar, o repet din nou, rămîne și cealaltă parte, cea subiectivă, relativ independentă față de cea dintîi. Judecata asupra persoanei care acționează și asupra valorii sale morale se referă nemijlocit la „dispoziția voinței“ („*Gesinnung*“), adică la relația dintre decizia voinței și judecata morală propriu-zisă. Și aici este adevărat: dacă decizia voinței a fost determinată de conștiința obligației morale, voința care se manifestă în fapt este o voință morală, orice fel de fapt ar fi acesta și oricum s-ar aprecia valoarea sa obiectivă. Australianul care, pentru a satisface îndatorirea vendetei resimțită ca absolut valabilă, îl ucide pe cel dintîi mai bun din neamul ucigașului pe care îl întîlnește, acționează „moral“, oricare ar fi judecata noastră asupra acestui obicei și asupra valorii lui. Sau să ne referim la

un exemplu mai apropiat de noi, asasinatul politic. Dacă cineva împins de dragostea fierbinte pentru poporul său și resimțind necesitatea morală ucide un om, nemaiputând suporta vederea unui asupritor al dreptului, unui nimicitor al moralei, unui distrugător al prosperității poporului său, el este justificat în modul său de a gândi: cine face ce-i ordonă conștiința, fără să pregete, acela acționează moral în esență, oricum ar judeca alții acest lucru: din acest punct de vedere propria sa conștiință este ultima instanță.

Un alt lucru este însă judecata asupra valorii obiective a unei asemenea acțiuni în genere. Asupra acestui lucru se decide nu pe baza convingerii acestui făptaș, ci pe baza efectelor pe care acest mod de acționare le are ca atare asupra desfășurării vieții umane. Și aici bineînțeles va trebui să se spună că, judecat în genere, asasinatul politic este obiectiv condamnabil, din cauza efectului aflat în însăși natura sa: să desființeze starea de drept și să distrugă pacea publică; în ceca ce-l privește, el aruncă înapoi toate lucrurile umane în starea luptei tuturor împotriva tuturor. Modul de a acționa al asasinatului politic nu depinde de buna intenție a făptuitorului de a vrea să creeze o stare de drept mai bună; starea de drept existentă poate fi oricât de defectuoasă, totuși îi este îngăduit să pretindă respectul ca un început al ieșirii din starea de pură violență.

Lămurirea acestui punct este de cea mai mare importanță. Atît timp cît nu se diferențiază aceste amîndouă părți ale judecății morale de valoare și nu se recunoaște independența lor relativă reciprocă, nu se poate întrezări sfîrșitul acelei îndelungate controverse între filosofia morală formalistă și cea teleologică. Cea formalistă va continua să o combată sau să o suspecteze pe cea teleologică, ca fiind „morală a succesului”: pentru ea valoarea acțiunii nu depinde de modul de a gândi, ci de „succesele” sale, cu toată puternica opoziție a conștiinței morale. Morala teleologică va fi neputincioasă în fața acestei imputări, atît timp cît nu va recunoaște dreptul moralei formaliste la aprecierea subiectivă. Numai după ce această recunoaștere va fi avut loc îi va fi îngăduit să pretindă și să accepte, și de partea ei, recunoașterea adevărului concepției sale privitor la aprecierea obiectivă.

Moralitatea modului de a gîndi și justețea acțiunii.

Acum putem exprima și după cum urmează concepția spre care am fost îndrumați. Pentru a acționa bine sînt necesare două momente, unul subiectiv, buna orientare a voinței sau scrupulozitatea celui care acționează și unul obiectiv, justețea acțiunii. Primul moment este determinat exclusiv de convingerea personală a însuși celui ce acționează, privind necesitatea morală de a acționa astfel. Celălalt este determinat obiectiv: acțiunea justă este cea care se află în direcția binelui suprem, desăvîrșita dezvoltare a vieții umane. Doar amîndouă împreună constituie perfecțiunea morală; a face ceea ce este drept fără un fel de a gîndi bun înseamnă numai o legalitate goală lipsită de morală propriu-zisă; dar, de asemenea numai felul bun de a gîndi nu garantează încă acțiunea justă; cu „bună intenție“ s-au făptuit cele mai mari crime; toți fanaticii au acționat cu „bună intenție“, Robespierre ca și Torquemada; și nu mă îndoiesc că printre asasinatele politice din toate timpurile mulți au fost adevărați martiri ai datoriei. Așadar conștiinței „bune“ trebuie să i se alăture și conștiința „justă“.

Sarcina eticii: să definească acțiunea justă.

Și acum vom spune: sarcina propriu-zisă a filosofiei morale este: să expună conținutul conștiinței „just“ determinate și să scoată în evidență necesitatea sa practică. Conștiința „bună“ este dată numai prin forma sa nudă, convingerea subiectivă a celui ce acționează, și în legătură cu aceasta nu ar mai fi în general nimic altceva de spus. Dacă etica nu ar avea o altă sarcină decît aceea de a defini forma subiectivă a binelui și a răului, ea ar putea fi scrisă într-un singur rînd. Dar nici o etică nu s-a limitat vreodată numai la atît, nici cea kantiană; și ea definește acțiunea potrivit conținutului ei prin norme

individuale sau îi prescrie obligații de conținut: nu rosti neadevărul, nu deturna bunuri date în păstrare, activează pentru fericirea aproapelui sau străduiește-te pentru propria ta desăvârșire. Dar în loc de a deduce aceste cerințe dintr-o idee, definită din punctul de vedere al conținutului, a binelui suprem, ea se străduiește să dovedească, folosind bizare artificii logice, că orice faptă rațională fie umană, fie chiar neumană, trebuie să aibă acest conținut al conștiinței și nu poate avea un altul, deoarece acesta nu poate fi pus decât sub forma generalității, și oricare altul ar conține în sine o contradicție internă; ea susține de asemenea că asupra a ceea ce ordonă datoria într-un caz singular, nimeni nu ar putea avea niciodată vreo îndoială. Acestor încercări și afirmații faptele le opun o rezistență atât de evidentă, încât imposibilitatea de a deduce conținutul obiectiv din forma subiectivă nu poate fi demonstrată mai concludent decât prin eforturile inutile ale lui Kant.

Dimpotrivă, este ce-i drept posibil să se deducă și moralitatea subiectivă ca fiind necesară din punctul de vedere al considerării obiective, adică al relației cu bunul suprem. „Scrupulozitatea“ din care constă esența moralității văzută din partea subiectivă este obiectiv mai bună decât acțiunea fără conștiință, pentru că în primul rînd conștiința este determinată de obicei și de drept și în această măsură, așa cum am arătat, regulează acțiunea în sensul conservării vieții sociale și a vieții individuale. Dar și formal o voință bine cumpănită care determină acțiunea pe temeiul unor principii este superioară unei voințe determinate numai de către instincte și înclinații, care înseamnă propriu-zis o recădere pe treapta subumană.

Importanța și acțiunea eticii.

Pentru a preîntîmpina îndoielile și obiecțiile posibile, mai adaug următoarele. Am observat încă mai înainte că pentru moralitatea în sens subiectiv nu se cere înțelegerea scorului final; ea este dată cu simpla conștiință a necesității morale, oricum s-ar realiza această conștiință, fie sub forma subordonării față de un imperativ ca-

tegoric al rațiunii practice, fie sub cea a unei porunci divine, dar numai cu condiția de a fi recunoscută interior ca un fapt justificat în sine sau ca o cerință necesară din punctul de vedere al binelui suprem. Esențial este numai ca pretutindeni cel care acționează să fie sigur de obligativitatea recunoscută interior. Dealtfel, nu se cere ca această obligativitate să fie permanent prezentă în conștiință, poate chiar cu conștiința opunerii față de înclinațiile naturale: conștiința astfel definită este prezentă numai în cazuri critice. În cursul normal al vieții, acțiunea este condusă de cele mai apropiate scopuri determinate, aparținând fie profesiunii în genere, fie unor determinări speciale, și este restrinsă de normele moralei generale devenite *habitus*.

Și nici pentru filosofii moralei chestiunea nu stă altfel. Și cel ce fundamentează valabilitatea obiceiului și a dreptului pe un scop final nu-și reglează acțiunea în cazul particular prin calcularea efectului pentru un asemenea scop, ci, la fel ca alte făpturi omenești, prin conștiința sau prin principiile generale privind ceea ce este frumos și bine și necesar din punct de vedere moral. În primul rînd, pentru că un asemenea calcul, într-un caz individual, ținînd seama de întinderea incalculabilă a tuturor efectelor, nu poate fi niciodată realizat complet: vedem foarte bine în general că a spune adevărul și a acționa în mod leal tind să acționeze în sensul conservării și consolidării, în schimb minciuna și lipsa de onestitate tind să acționeze în sensul nimicirii condițiilor de viață umană, adesea ele își arată eficacitatea *in concreto*^{*}, dar nu sîntem capabili să calculăm în fiecare caz suma tuturor efectelor. Și de aceea ne reglăm acțiunea cu ajutorul unor maxime generale, cu totul la fel cum își reglează fiziologul ca și ceilalți oameni, dietetica lor individuală prin reguli generale și prin dispoziții dictate de sentiment, dar nu de fiecare dată prin calculele amănunțite, dacă îi este îngăduit astăzi să doarmă un ceas mai mult sau să lucreze, să mai îmbrace ceva sau să mai bea un păhărel. Se contestă astfel eticii orice importanță, cel puțin orice importanță practică, pentru conducerea vieții? Nu cred. În primul rînd, înțelegerea necesității în-

* În concret.

terne a unei practici îndelung exercitate are o valoare în sine pentru orice ființă care gîndește, atît în etică, cît și în fiziologie. Apoi, aici ca și acolo, și comportarea practică va fi asigurată prin înțelegere, contra poftelor și înclinațiilor oscilante, și înainte de orice va fi capabilă să reziste sofisticărilor cicălitoare care, ca fenomen secundar al „iluminismului“, al iluminismului libertin, reprezintă atît în viața socială, cît și în cea individuală, o primejdie atît de mare pentru conducerea stabilă a vieții și pentru rezistența morală.

Pentru a preîntîmpina asemenea sofisticării s-a creat originar în Grecia știința eticii. Contra tezei iluminismului libertin: drept și nedrept, bun și rău sînt determinate numai printr-o reglementare întîmplătoare νομος sau θεσος)*, Platon și după el Aristotel au stabilit următoarea semnificație: ele sînt determinate de natura lucrurilor, de natura omului însuși: legile morale sînt legi naturale ale ființei omenești. Nu există nici o vreme care să nu fi dat naștere unor sofisticării asemănătoare, în care să nu se fi propovăduit disprețul moralei, morala filistină, spiritul de turma ca cea mai nouă și împănătoare înțelepciune, ca recent obținuta înțelegere a spiritelor distinse care se deosebesc printr-un mod de gîndire seniorial. Contra acestei sofisticii o'răvitoare nu există un antidot mai eficient decît recunoașterea deschisă că legile morale nu sînt într-adevăr nimic altceva decît formulări științifice ale unor reglementări și norme, apărute originar prin voința de viață ce tinde spre scopul urmărit cu o înconștientă finalitate, reglementări și norme cu ajutorul cărora viața omenească prosperă și este apărută de tulburări în măsura posibilului, așadar legi naturale ale vieții sănătoase, cu totul în același sens ca dispozițiile dieteticii medicale care nu exprimă altceva decît condițiile sănătății fizice. Ele nu-și au originea într-un act de voință liber, nici într-unul suprapămîntesc și nici pămîntesc-social, ci sînt expresia relațiilor necesare, conforme legilor naturii, dintre acțiunea umană și scopul ei pus prin natura ființei omenești: o comunitate

* Prin lege sau prin convenție.

de personalități libere care se străduiește să realizeze desăvârșirea umanității în totalitate și în fiecare individ în parte.

Dacă normelor morale le revine generalitatea absolută?

În fine, mai ating în treacăt un punct. Filosofia formalistă a moralei, cel puțin în versiunea lui Kant, insistă asupra afirmației că legile morale particulare sînt norme valabile absolut fără nici o excepție, astfel încît orice acțiune contra lor este în orice caz imorală. Ea ajunge astfel la conflicte insolubile nu numai cu comportarea de fapt, ci și cu judecata conștiinței necorupte, care nu se va lăsa niciodată convinsă, că de exemplu orice afirmație conștient neadevărată este, în orice condiții, o acțiune imorală și nimicitoare a propriei demnități umane. Filosofia teleologică a moralei cu principiile ei este în situația de-a înțelege aceste fapte. Pentru ea nu există decît o singură normă morală absolut generală: să nu acționezi niciodată împotriva conștiinței neechivoce a necesității morale.

Dimpotrivă, toate normele concrete nu sînt legi juridice cărora cazurile particulare le-ar putea fi subordonate printr-un simplu procedeu logic de subsumare, ci reguli generale de felul prescripțiilor medicale dietetice, care admit și favorizează adaptarea la condiții speciale. În definitiv și în cazul normelor de drept situația este de așa natură încît ele pretind să fie aplicate cu înțelegerea specificității cazului și, dacă împrejurările o cer, deschid pentru excepții o poartă de salvare, așa este în cazul așa-zisului drept de legitimă apărare: dacă, de exemplu, un pericol iminent pentru corp și viață nu poate fi înlăturat fără o încălcare a unui drept străin, formula rigidă cedează și admite o excepție; atunci ordinea de drept își amintește oarecum că ea există pentru viață și nu viața pentru ordinea de drept: *jus ars boni et aequi**, un sistem de formule cu ajutorul cărora trebuie să se stabi-

* Dreptul este arta binelui și a ceea ce este just.

lească în acest caz ce este obiectiv just și echitabil. La fel și normele moralei: nu legi rigide, valabile fără nici o excepție cu nota adițională: *fiat lex, pereat mundus**; ci formule care să ușureze în cazul dat găsirea acțiunii necesare.

Cine, împreună cu Kant, face din ele legi absolute care nu cunosc nici o excepție, ajunge la conflicte insolubile cu faptele vieții morale; în acest caz el trebuie să spună: dacă cineva, pentru a scăpa viața altuia de la o prăbușire fără scăpare sau pentru a apăra de injurii cinstea unui decedat, spune neadevărul învinovățindu-se pe sine însuși, atunci sîntem în fața unei „minciuni“ care, de dragul formei goale, trebuie apreciată cu totul la fel ca și cînd el însuși s-ar salva pe contul altuia, printr-un neadevăr, de blam sau de pedeapsă. Nu cred că „caracterul sacru“ al ordinilor morale cîștigă ceva printr-o asemenea rigiditate, tot atît de puțin cît ar cîștiga caracterul sacru al legilor dreptului prin formula rigidă *fiat lex, pereat vita***. Bineînțeles, aici este necesar discernămintul sau o autoverificare serioasă pentru ca să nu apeleze la sofistica dorinței nestăpinite sau a temerii pentru salvarea conștiinței.

Morala „dispoziției“ [a „modului de a gîndi“] și morala „succesului“.

Atît am avut de spus despre opoziția dintre morala formalistă și morala teleologică. Se vede cît de nepotrivit este să le opui reciproc ca „morală a modului de-a gîndi“ și „morală a succesului“. Atît de oarbă și de părăsită de Dumnezeu nu va fi nici o etică, încît să elimine în general modul de a gîndi [caracterul] din aprecierea acțiunii, pentru a privi numai la succes: fără o voință conștientă de sine, care se determină și se apreciază pe ea însăși, nu ar fi nicăieri vorba de acțiune și de prețuire, de morală și de filosofia moralei. Despre aceasta nici etica teleologică nu are nevoie de vreo povață. Atît doar

* Să se împlinească legea chiar dacă lumea ar pieri.

** Să se împlinească legea chiar dacă viața ar pieri.

că ea nu se oprește la dispoziția subiectivă a celui ce acționează, ci dă atenție și laturii obiective a chestiunii, efectelor acțiunii umane asupra desfășurării vieții și formării valorilor ei. Și numai în acest fel este ea de părere că poate obține în genere înțelegerea propriu-zisă a fenomenelor vieții morale, atît în ceea ce privește construcția ei psihologic-antropologică, cît și sub aspectul importanței ei pentru viața uman-istorică. Filosofia formalistă a moralei lipsește etica de relația ei legitimă cu realitatea și cu viața, fie înlănțuind-o de stîncă nerodnică a formei goale a „voinței pure“, fie încercînd să obțină și un „conținut al voinței“, aproximativ cum face Kant, storcîndu-l din forma ca atare *per fas et nefas** și de aceea pentru etică cuvîntul de ordine nu trebuie să fie: Înapoi la Kant! ci: Să ne desprindem, în sfîrșit de Kant! Bineînțeles de Kant teoreticianul moralei; ce înseamnă el ca personalitate etică sau ca predicator moral este o altă chestiune.

Relația dintre bine și satisfacție, rău și suferință,

Sub forma unei observații mai adaug la considerarea principală următoarele. În concepția noastră binele și satisfacția, răul și suferința sînt legate între ele ca o cauză și un efect: a acționa bine are pentru cel ce acționează și pentru ambianța sa urmări însoțite de un sentiment de satisfacție, iar acțiunea rea urmări resimțite de un sentiment de suferință, ținîndu-se seama nu numai de urmările cele mai apropiate, ci și de cele îndepărtate și, de asemenea, netrecînd cu vederea că nu există numai sentimente de satisfacție și de suferință de ordin senzorial, ci și de ordin sufletesc-spiritual. Dar legea care leagă binele și satisfacția, răul și suferința nu pare să fie valabilă fără excepții; faptul că cursul lumii pare să fie adesea în contradicție cu această lege, cu cerința dreptății aparține celor mai tulburătoare evenimente ale omenirii:

* Prin ceea ce este îngăduit și prin ceea ce nu este îngăduit; pe orice căi.

că nemernicului, mincinosului, lingușitorului îi merge bine, dar omului cinstit, care nu-și poate învinge conștiința spre a merge pe căi piezișe îi merge rău.

O dată acest fapt recunoscut, și nici o etică nu-și va putea închide ochii în fața lui, cum să ne împăcăm cu el? În primul rînd s-ar putea spune: etica are de-a face cu legi care nu au caracterul legilor naturii în sens strict, cu legi empirice care formulează evenimente regulate dar nu fără excepții, așa cum este cazul mai ales cu legile biologiei. În viață este valabil în general „uzualul“, *ὡς ἐπὶ το πολὺ** a lui Aristotel. Dar acea contradicție nu-și pierde în acest mod ghimpii pentru suflet. Pentru a o înlătura se pot urma două căi: fie se susține: în cele din urmă totuși celui bun îi merge bine, iar celui rău îi merge rău, fie se spune că binele și satisfacția și suferința sînt nemijlocit identice și pentru simțămînt. În favoarea acelei căi înclină religia, în favoarea acesteia, filosofia, cea dintîi pune problema compensării în viitor, cea de-a doua pe cea a egalității în prezent.

în iudaism și în creștinism,

Nici un popor nu a fost tulburat mai puternic de faptul aparent al nedreptății cursului lumii decît cel israelit a cărui structură morală fundamentală este dată de conceptele de lege și de dreptate; patetica plîngere în legătură cu prosperitatea nelegiuitului și nenorocirea celui drept străbate întreaga sa literatură; la Iov ea s-a intensificat pînă la învinuirea lui Dumnezeu și a nedreptății sale. Soluția spre care gîndirea se vede împinsă tot mereu pentru a nu fi cuprinsă de disperare pe acest teren este: în cele din urmă vine brusca schimbare; nelegiuitul se prăbușește de la înălțimea fericirii obținute prin fără-delege, iar cel drept va fi înălțat; și anume în această viață, alta nu există. Creștinismul menține în principiu această soluție, dar schimbarea o transferă în lumea cealaltă; acolo, la Judecata de apoi, se va face justa punere la punct între valoarea morală și felul vieții trăite. Ori-

* Ca în majoritatea cazurilor.

cum, trebuie să adăugăm: în adevăratul simțămînt al creștinului corespunderea se îndeplinește mai de vreme: nu numai că el obține beatitudinea anticipat, ci se simte mîntuit în grația lui Dumnezeu, oricare ar fi sortii și împrejurările vieții.

în filosofia greacă,

Și cu aceasta ne apropiem de soluția problemei în filosofia greacă, care fundează sentimentul uman al vieții nemijlocit pe valoarea vieții. Cel bun, cel destoinic, cel înțelept este în culmea fericirii sesizîndu-și propria valoare, care nu poate fi nici mărită, nici micșorată de împrejurările externe ale vieții; a fi este mai mult decît a avea și a acționa este mai mult decît a lăsa să treacă. Și invers: cel rău, chiar dacă ar putea scăpa de tot ce ar suferi ca pedeapsă sau consecință a răutății sale, de în-săși răutatea lui și de sentimentul propriei sale lipse de valoare nu poate scăpa niciodată. Începînd de la Platon, aceasta este principala trăsătură dominantă a filosofiei grecești a moralei: norocul nu te face fericit, ci propria ta valoare; și cum mărirea acesteia este în putința propriei sale voințe, omul este stăpînul destinului său, un conflict sau o contradicție între merit și fericire nici nu poate avea loc.

în filosofia modernă.

Gîndirea modernă se mișcă între liniile gîndirii grecești și ale celei creștine, mai aproape cînd de una, cînd de cealaltă. La filosofi ca Spinoza revine soluția grecească a problemei: înțeleptul, care trăiește conform rațiunii, este fericit bucurîndu-se de savurarea cunoașterii absolute, independent de soartă și de nestatornicia afectelor; Kant, dimpotrivă, rămîne mai aproape de soluția creștină, omul virtuos se poate lipsi de fericire, totuși rațiunea practică vede compensarea între merit și fericire, care aici nu se realizează, ca fiind necesară și sigură într-o altă viață. Poate se afla în acea afirmație stoică o oarecare încorda-

re prea mare, omul nu este o ființă pur rațională și nu poate ajunge așa, chiar dacă rațiunea poate contribui mult la stăpânirea afectelor. Și astfel un impuls va rămâne desigur viu, conținând pe compensarea transcendentă, sub orice chip ar fi reprezentată: ca un sentiment pur și etern al propriei valori, care după desființarea părții senzoriale rămâne singura determinare a sentimentului, sau sentimentul efectelor statornice ale vieții, a celei bune sau a celei rele, sau o nouă transformare a vieții într-o metempsihoză, care va fi determinată de câștigul moral al acestei vieți. Și Goethe exprimă idei de acest fel în poezia intitulată *Simbol*, care era și simbolul lui Carlyle:

Aici, în veșnică tăcere,
Se împletesc cunune
Spre răsplătirea celor harnici
Cu mult belșug și bogăție multă!
Vă zicem să trageți nădejde.

SCHEMA UNEI TEORII A VIRTUȚILOR ȘI A DEONTOLOGIEI.

IV. Teoria deontologiei și a virtuților.

Bineînțeles, o expunere a teoriei deontologiei și a virtuților nu-și poate propune ca obiect schițarea unei teorii a principiilor. O schemă poate fi totuși indicată.

Datoriile.

Sistemul *datoriilor* trebuie dezvoltat din sarcinile care rezultă pentru voința morală din relația cu binele suprem. Se deosebesc două grupuri: datoriile individuale și datoriile sociale; primele își au originea în sarcinile pe care le trasează cultura morală a vieții solitare, celelalte își au originea în sarcinile impuse de viața împreună cu alții, viața în comunitate în sensul cel mai îngust și în sensul cel mai larg.

Virtuțile.

Virtuțile sînt diferite lături ale voinței morale sau capacități ale caracterului, care dau putința de-a rezolva acele sarcini. Și aici se deosebesc aceleași două grupuri: virtuți individuale și virtuți sociale; cele dintîi sînt forțele morale pe care se bazează formarea onestă a vieții solitare, celelalte sînt forțele care te fac capabil să rezolvi sarcinile impuse de viața în comun.

Stăpînirea de sine.

Ca formă generală fundamentală a datoriilor și virtuților individuale poate fi indicată *stăpînirea de sine*. Ca virtute ea înseamnă puterea de-a structura viața solitară în sensul desăvîrșirii umane prin voința rațional-morală, independent de instinctele naturale și de afecte. Stăpînirea de sine apare sub două forme principale, *moderația* și *eroismul*. Moderația (ἐγκράτεια) înseamnă ca-

Moderația.

capacitatea de-a rezista la excitațiile de plăcere de orice fel, mai ales la excitațiile care își au originea în sfera senzorială, în măsura în care prin ele s-ar aduce prejudicii vieții spiritual-morale. Eroismul este aceeași capaci-

Eroismul.

tate de rezistență la excitațiile de neplăcere de orice fel și la afectele corespunzătoare de frică și temere de pericol, luptă, suferință, efort, acolo unde răbdarea și străduința sînt cerute de sarcini de viață esențiale.

Bunăvoința.

Formula generală în care sînt cuprinse datoriile sociale este dată prin sarcina: să acționezi asupra vieții mediului înconjurător în sensul conservării și intensificării

vieții omenești; sau cu formula vechii porunci: sa-ți iubești aproapele ca pe tine însuși. Prin urmare ca prima formă fundamentală a virtuților sociale poate fi indicată *bunăvoința*. Și aici se pot deosebi iarăși două laturi, cea mai negativă și cea pozitivă: *dreptatea* și *iubirea aproapelui*. Dreptatea apare în primul rînd în autolimi-

Dreptatea.

tarea obișnuită în urmărirea propriilor interese ținînd seama de interesele ambiției umane. În afară de aceasta ca *simț al dreptății*, care intervine pretutindeni pentru drept și dreptate, cel care nu numai nu face răul, ci și, în măsura în care depinde de el nici nu admite să se întîmple. Importanța voinței de dreptate, ca contrapondere a voinței de putere, dă posibilitatea conviețuirii pașnice în societate; nedreptatea are efectul de nespărțit de în-săși natura sa, că provoacă dușmănie și război.

Iubirea de aproapele tău.

Iubirea de aproapele tău este direcția obișnuită spre conservarea și potențarea vieții străine. Ea se îndreaptă spre individ, în primul rînd spre indivizii cei mai apropiați, și dincolo de aceștia spre toată lumea atît cît poate cuprinde raza ta de acțiune, chiar spre creatura lipsită de rațiune. Ea se îndreaptă apoi spre comunitățile și asocia-

Spiritul de solidaritate.

țiile cărora le aparține individul, ca *spirit de solidaritate* întotdeauna gata de acțiuni și jertfe pentru întreg. Importanța ei constă în faptul că sporește viața străină, o îmbogățește pe cea proprie, fixează și întărește legăturile de afecțiune și încredere, în măsura în care se extinde eficacitatea sa.

Autoconservarea și sacrificiul de sine.

Pentru o expunere mai în amănunt a acestor indicații îmi iau îngăduința să trimit la sistemul meu de etică. Aș dori să menționez aici într-un singur cuvânt chestiunea relațiilor dintre datoriile care provin din sarcina conservării și culturii vieții solitare și datoria iubirii aproape-lui și a jertfirii de sine, dacă vreți asupra capitolului *egoism* și *altruism*.

Instinctul autoconservării este rădăcina pivotantă a voinței tuturor ființelor. La om el trece dincolo de eul propriu: omul este o ființă istoric-socială, el simte și știe că este un membru al unui tot cuprinzător; conștiința sa de sine este cufundată în generalitate, în viața istorică a întregului social. Astfel voința sa obține un conținut nou, mai larg; el vrea viața întregului, vrea să acționeze pentru întreg, el câștigă astfel pentru sine însuși cel mai înalt conținut al vieții prin faptul că muncind, luptînd, creînd este activ. Această activitate pentru întreg poate cuprinde conștient cercul cel mai larg, așa cum se întîmplă la spiritele creatoare, care procură națiunii lor sau întregii omeniri noi conținuturi de viață, noi reglementări ale vieții, valori ale vieții mai înalte; ea își are însă tot atît de mult locul în cercul cel mai restrîns, în grijile, muncile și ocupațiile casei, o activitate care constituie o bază necesară și pentru conservarea întregului. Dealtfel, nici o viață nu este exclusă de la jertfirea directă și conștientă pentru întreg; în război este dată în modul cel mai palpabil ocazia riscării propriei vieți pentru conservarea întregului.

Astfel are loc, cu o necesitate internă, în viața omului dezvoltarea și extinderea instinctului de autoconservare originar, individualist, pînă la voința de autoafirmare a întregului social și istoric; ea apare la fiecare persoană în parte ca voință de dăruire pentru scopurile obiective ale vieții generale, pînă la devotament și abnegație. Cu acest prilej individul nu are sentimentul unei pierderi de valoare intrinsecă, ci mai degrabă îl are pe cel al intensificării și potențării vieții proprii prin reali-

zarea cu un conținut bogat a vieții comune, așa cum și este de fapt în realitate: fără asimilarea generalului în propria ta viață, aceasta ar rămîne un proces natural pur animal. Chiar jertfirea vieții naturale pentru viața întregului nu este resimțită ca pierdere, ci drept cea mai puternică afirmare a vieții: să-ți dai viața pentru o cauză mare și să-ți fie îngăduit să spui în clipa morții: *non omnis moriar** este cea mai superbă autoconservare a personalității.

Aceasta ar fi evoluția normală a voinței umane. Două degenerări apar însă pe lângă ele, după schema aristotelică ele pot fi construite ca un prea puțin și ca un prea mult de determinare socială a voinței: prima este *egoismul*, cealaltă *depersonalizarea*.

Egoismul.

Prin egoism înțelegem restrîngerea voinței la micile interese ale eului izolat, desconsiderînd interesele celorlalți, desconsiderînd totdeauna scopurile întregului. Naturală la animal cu conștiința sa îngustă, la om cu extinsă sa conștiință de sine, această restrîngere apare ca fiind contra naturii și absurdă. Că așa este o arată și consecințele: egoismul are efecte tulburătoare sau distrugătoare asupra vieții ambianței, în măsura în care nu poate evita să se impună ca nedreptate și ostilitate; dar egoismul se manifestă tulburător și distrugător și pentru viața individuală: în măsura în care exclude participarea la viața generală și la marile și permanentele sale valori și scopuri: viața egoistului este în mod necesar o viață săracă și amărită, chiar și atunci cînd aparent nu se distruge din cauza conflictului cu voința generală.

Depersonalizarea.

Contrarul ar fi completa depersonalizare: o renunțare a eului care ajunge la dispariția sa prin general. Într-adevăr, și această degenerare se întîlnește, o renunțare a propriului eu, o subordonare la ceea ce este în vigoare

* Nu voi muri cu totul (în context: căci opera mea imi va supraviețui), Horațiu, *Ode*, III, 30, 6 (Nota trad.).

și la general, care ajunge pînă la nimicirea eului, pînă la distrugerea personalității individuale. Ea se manifestă sub forma că individul își leagă, inconștient sau cu vrere conștientă, judecata sa personală de general și de ceea ce este recunoscut, dîndu-se astfel prins; este idealul vieții monahale, realizat desăvîrșit în Societatea lui Iisus, în care supunerea, *sicut cadaver**, este pretinsă și exercitată ca cea mai nobilă virtute. Ea se înfățișează, într-o formă hibridă, ca o recunoaștere pur exterioară a ceea ce este socotit valabil pentru a evita lupte interne sau externe ori și pentru a-și realiza propriile scopuri: ea își atinge dezvoltarea perfectă în arivism, fiind amalgamată aici cu egoismul, în vederea unor intenții practice. Este pericolul asupra căruia P. de Lagarde nu obosește să atragă atenția, în scrierile sale germane: „cultura generală” în loc de convingere personală este slăbiciunea prezentului. Și ceea ce are sens în revolta lui Nietzsche împotriva moralei este combaterea acestei depersonalizări prin subordonarea caracteristică unei turme față de ceea ce opinia socotește drept valabil și față de morala societății.

Afirmarea propriei personalități.

De fapt, tot ce este măreț în viața omenirii se sprijină pe afirmarea de sine a personalității individuale chiar și împotriva generalului: fiecare înflorire a vieții spiritual-morale a fost obținută prin lupta împotriva valabilului actual, care rezistă. Cedarea la propria convingere, la propriul suflet față de ceea ce este în vigoare se ispășește cu sentimentul de-a fi împins în jos de falsitatea internă; ea duce la sărăcirea vieții proprii și la stagnarea vieții comunității și, cuprinsă de amortire, își pierde conținutul prețios în sine, capacitatea de intervenție activă. De aceea forța afirmării propriei personalități contra a ceea ce domină din afară, fie sub forma autorităților publice recunoscute sau a opiniei generale a tuturor celor instruiți este legată de capacitatea de-a te sacrifica

* Asemenea unui cadavru.

pentru idei, cea mai nobilă capacitate morală, pe care se fundează întreaga sănătate a vieții, în sens mai înalt. Dar va trebui aici să ne ferim de eroarea în care par să cadă cu ușurință tinerii discipoli ai lui Nietzsche: confuzia dintre a te menține cu încăpăținare legat de himere grotești sau chiar de a-ți satisface cu brutalitate instinctele senzorial-egoiste și dintre afirmarea propriei personalități în sensul ei adevărat. Încăpăținarea dementă nu este forța sufletească a omului liber, ci aparține acelei aserviri a sufletului în care Spinoza pune propria pierdere a omului ca ființă rațională.

RAPORTUL NECESAR DINTRE ETICĂ ȘI METAFIZICĂ

V. Etică și metafizică.

Filosofia mai veche era înclinată să fundeze etica pe metafizică, și astfel în teologie dogmatica era considerată ca fundament și premisa a moralei. Kant a inversat raportul, el consideră morala drept fundament al metafizicii sau, de asemenea, al „credinței rațiunii practice”. Orient de justificat este să susții independența moralei față de concepția teoretică despre lume, orient de întemeiată este și doctrina despre primatul rațiunii practice, totuși crearea unei legături reale între morală și metafizică, mai interioare și mai obiective decât s-a obținut în postulatele lui Kant, va rămâne o cerință permanentă a rațiunii umane; așa cum nici Kant nu a încetat să o caute, dovada acestei căutări fiind a sa *Critică a puterii de judecată*. Și această necesitate devine și mai stringentă, dacă filosofia moralei renunță la caracterul transcendent, care îi mai este inherent și la Kant, și, pe de altă parte, dacă metafizica își reia pretenția de-a fi o doctrină a realului, pe care nu o mai avea la Kant. O etică teleologică pretinde o metafizică și o filosofie a naturii teleologice: dacă omul și viața acestuia, împreună cu viața sa morală, sînt împletite indisolubil cu viața întregului, atunci și o teorie a acestei vieți trebuie să se înscrie în teoria generală a realității sau să-și prelungească propriile premise în natura în genere.

Aristotel, Hegel.

În istoria filosofiei această corelație apare evidentă pretutindeni. Îi amintesc aici pe Aristotel și pe Hegel. „Natura nu creează nimic fără sens și scop“, — acest principiu al filosofiei sale teleologice a naturii se înfățișează la Aristotel de asemenea ca punct de plecare al eticii sale: menirea omului trebuie să rezulte din poziția sa în cosmos; ceea ce îl distinge printre ființe este rațiunea; deci orientarea naturii este îndreptată înspre următoarele: rațiunea absolută a creat în rațiunea umană organul care gîndește încă o dată ideile ei cosmice. Pășind pe urmele gîndirii aristotelice, filosofia scolastică desemnează cunoașterea lui Dumnezeu ca fiind menirea și binele suprem al omului. Și în filosofia hegeliană revine această idee în formularea că viața spiritual-morală și în cel mai înalt grad filosofia sînt scopul dezvoltării: autoînțelegerea ideii în gîndire, gîndirea ideilor, care sînt realitatea, este, ca sens și scop al realității în genere, menirea și binele suprem al vieții umane. Așadar, aici ca și acolo: viața umană este inclusă în întreg și menirea ei este cuprinsă în acesta și poate fi înțeleasă prin el: armonia dintre etică și metafizică constituie ultima piatră de încercare a adevărului unei filosofii.

Negația în materialism.

Există desigur o filosofie care se comportă pur și simplu indiferent sau categoric negativ față de această cerință, este cea materialistă; ea izolează complet etica și metafizica una de cealaltă. După această filosofie, realitatea în ea însăși, realitatea așa cum o înfățișează fizica, este cu desăvîrșire indiferentă față de categoriile de bine și de rău, valoros și lipsit de valoare; atomii nu știu nimic despre bine și rău. În consecință întîlnim fără îndoială ființe sensibile la plăcere și la durere care judecă și cu predicatele bine și rău, ba chiar manifestă o participare lipsită de egoism la adevăr și dreptate și acționează pasionat pentru binele general și pentru progresele neamului omenesc. Dar acestea sînt, spune metafizica, nu-

mai constelații trecătoare de atomi, care împreună cu ideile lor de libertate și dreptate vor fi smulse în curînd în vârtejul general al mersului naturii și vor dispărea. Atunci nu mai este vorba de bine și rău, ci numai de

Critică. ♦

corpuri și mișcări. Desigur, o filosofie, așa ne este îngăduit să spunem, care nu are ceva prea mulțumitor nici pentru intelect, nici pentru suflet; pentru acela nu: rămîne o stranie enigmă cum atomii necugetători ajung, printr-o simplă schimbare a poziției lor reciproce, să reflecteze supra lor înșiși și a valorii existenței lor concrete; pentru acesta nu: stă sub certitudinea adînc mîhnitoare că, cu toate aspirațiile sale înalte, nu este decît un rezultat de-o clipă al unei constelații momentane de elemente puse în mișcare fără nici un țel de forțe inconștiente.

De fapt este cu neputință să rămii în orice fel la filosofia materialistă și la etica ei; etica și metafizica se revoltă la fel împotriva ei: etica postulează concordanța cu metafizica, pentru că ea nu poate reține o menire a omului, fără a concepe un rost al realității în genere; și invers, metafizica postulează concordanța cu etica, pentru că ea nu poate concepe o realitate, care să constea din existențe absolut disparate, din atomi insensibili și lipsiți de sens, pe de-o parte, din ființe sensibile, înzestrate cu voință, valorificatoare, pe de altă parte, care își au originea în cele dintîi.

Idealismul obiectiv, forma necesară a filosofiei.

Aceste postulate sînt desigur mai mult decît simple bănuieli sau pretenții ale unei credințe lipsite de fundament sub aspect teoretic, așa cum apare ea în primul rînd la Kant. Sînt mai degrabă idei care trimit la fapte din ambele părți. De la fizică: finalitatea, care se manifestează în structurile organice și în activitățile ființelor, indică o viață interioară înrudită cu voința pe care o cunoaștem din propria noastră viață; și unitatea lumii

corporale și a mersului naturii scot în evidență de fiecare dată ideea animării sau a unei vieți universale ca cea mai verosimilă interpretare a Universului.

Dar atunci viața istorică a omenirii, în care se varsă istoria vieții pe pământ ca punct final al evoluției devine în mod necesar punct de plecare pentru o interpretare a mersului lumii pe baza unei înțelegeri interne: mișcarea generală, în măsura în care o putem cuprinde cu privirea, se prezintă ca fiind determinată de atracția scopului vieții umanității: un domeniu unitar al unor ființe spiritual-morale. Dacă viața omenească, singurul domeniu al realității pe care îl cunoaștem mai intim, este un proces care tinde conștient spre scop, viața individului ca și viața întregului în istorie ridicându-se de la viața doar naturală la cea spirituală, atunci întreaga natură din care provine existența umană concretă este transluminată de aici, iar Universul și dezvoltarea sa sînt un proces orientat spre scop în direcția autoreprezentării sale într-un univers spiritual. Idealismul obiectiv al filosofiei grecești, care și-a sărbătorit reînvierea în filosofia speculativă a secolului al XIX-lea, pornind de la Kant, își poate îngădui cu această viziune generală să pretindă că pentru a ne pune la îndemînă faptele, natura și istoria le-a îmbinat într-o mare sinteză în vederea unității necesare.

Și acum vom spune că: legile moralei se dovedesc legi ale naturii vieții umane, legi ale naturii în sensul că respectarea lor are ca efect conservarea și potențarea, — iar nerespectarea lor, nimicirea în primul rînd a vieții fizice, ceea ce este, la drept vorbind, faptul cardinal după care trebuie orientată concepția despre lume. În voința morală avem cea mai profundă și originală expresie a esenței realității în genere: realitatea, concepută ca unitate, are forma unei voințe sacre în care cele mai prețioase bunuri ale pămîntului au și în viața noastră o realitate care nu se poate pierde.

Restricție.

Desigur, vom adăuga de îndată că nu putem atinge acest ultim punct unitar al binelui și al realului, îl numim Dumnezeu, în intuiție sau printr-o cunoaștere adecvată.

ci numai cu ajutorul unui concept schematic. Filosofia speculativă și-a supraevaluat importanța ideilor ei cînd vedea în ele nu ultime încercări ale spiritului uman de-a da seamă, din poziția sa periferică, de viață și realitate, ci absoluta regăsire de sine a spiritului universal. Totuși Kant aprecia mai adevărat puterile de cunoaștere umane cînd nu le găsea suficiente pentru reprezentarea realității așa cum este ea în sine. Dacă realitatea totală are forma unei vieți spirituale, gîndirea noastră legată de datele intuiției cu care sîntem înzestrați nu este capabilă să înfățișeze sau să epuizeze conținutul infinit al acestei vieți. Nu-i putem defini esența în raport cu esența noastră decît prin expresii simbolice, un *antropomorfism simbolic*, care este, în consecință, forma necesară a credinței umane în Dumnezeu. Și tot atît de puțin sîntem în stare să deducem formele și legile naturii sau mersul istoriei din ideea de scop absolut ori să ni le reprezentăm ca mijloace și căi necesare pentru realizarea binelui suprem. Nici aici nu ajungem dincolo de contururi schematice. Și astfel credința că realitatea există de dragul binelui rămîne în cele din urmă mai degrabă o credință ce se sprijină pe voință sau, cu Kant, un postulat al rațiunii practice, decît o înțelegere teoretică.

LITERATURA

Cititorul găsește o expunere mai amplă a acestei idei, precum și o prezentare istorică și literară mai amănunțită, în Sistemul meu de Etică, cu o schiță a teoriei statului și a societății, 2 vol., ed. 7 și 8 (1906). Ca lucrări avînd o direcție înrudită menționez: Wilh. Wundt, *Ethik*, ed. 3 (1903); Herb. Spencer, *Principles of Morality*, în germană de B. Vetter.

Etica energetic-teleologică își are originea în filosofia grecească, prima reprezentare sistematică a ei se găsește în cele 10 cărți ale *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, care și-a păstrat însemnătatea pînă în prezent. Morala forma-

listă a legii își are originea în morala religioasă, pentru domeniul nostru de cultură în decalogul mozaic. Prezentarea sistematică a filosofiei în morala cea mai eficientă a fost dată de Kant în *Întemeierea unei metafizici a moravurilor* și în *Critica rațiunii practice*. De aceea, pentru a obține claritatea în legătură cu principiile eticii nu există nici până astăzi o cale mai scurtă decît studiul filosofiei moralei la Aristotel și la Kant.

REALISMUL CRITIC

1. ALOIS RIEHL

2. OSWALD KÜLPE

ALOIS RIEHL

DIE KRITISCHE PHILOSOPHIE*
FILOSOFIA CRITICĂ

CONFERINȚA A TREIA

Filosofia critică, așa cum o numim după precedentul lui Kant, s-a introdus în istorie cu mai puțină strălucire decît știința modernă și decît sistemele filosofice care îi urmează calea. Problemele ei nu sînt apte să captiveze interesul și fantezia creatoare, ele apar rupte de viață și străine de realitate. Această filosofie nu ne făgăduiește nici să ne conducă în îndepărtatele spații cosmice, nici să ne deschidă o perspectivă în esența naturii. Ea orientează reflecția spre subiectul cunoscător și, lăsînd pe seama științei cercetarea lucrurilor, examinează intelectul care vrea să le înțeleagă. Ea nu îmbogățește conținutul cunoștințelor noastre; ci se străduiește să stabilească forma și valoarea cunoașterii ca atare. De aceea nici nu este propriu-zis investigatoare, ci apreciatoare, cu alte cuvinte critică. Maxima ei este înțelepciunea socratică a neștiinței, care pune întrebări ce depășesc circumferința cunoștințelor. Ea vrea să purifice cunoașterea de amestecul concepțiilor metafizice și să excludă din domeniul ei aceste concepte paroxistice. Și cum înțelegerea neștiinței este după Socrate primul pas al individului spre cunoașterea de sine, filosofia critică înseamnă primul și hotărîtorul pas spre cunoașterea de sine a rațiunii în general.

A vrea să cunoști cunoașterea! Nu este oare o absurditate, oare nu se contrazice această intenție pe ea însăși? Pare că ar trebui să acceptăm ipoteza unui alt intelect, superior, pentru a putea cerceta intelectul nostru. Sau intelectul ar trebui să fie totdeauna judecător și parte

* Capitolul III din: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, ed. 6, B. G. Teubner, Leipzig—Berlin, 1921, pp. 47—75.

În propria sa cauză? Intellectul, spune Locke, se aseamănă cu ochiul, care, făcându-ne vizibile toate lucrurile, pe sine nu se vede; de aceea sînt necesare o măiestrie și un efort deosebit pentru a se opune sie însuși făcându-se totdeodată obiect al cercetării sale. Și ochiul se vede pe sine cînd își observă imaginea în oglindă. Oglinda intelectului este însă fapta intelectului: cunoașterea umană și știința. Aici intelectul, o putință internă, devine manifest și aptitudinile sale pot fi recunoscute în ceea ce obține el. Totuși o îndoială întemeiată nu poate fi prevenită printr-o pildă; cum este posibilă această critică, ce trebuie și ce este ea capabilă să facă trebuie demonstrat prin înseși operele ei, ale criticii cunoașterii.

În acest scop pornim de la intuiția obișnuită, naturală tuturor: conștiința prezenței nemijlocite a obiectului în percepția simțurilor. Această conștiință senzorială, cu care începe experiența, nu cunoaște nici o deosebire între percepție și obiect; ea știe numai despre obiect și nimic despre percepția acestuia. Așa cum vedem soarele răsărind și apunînd, dar nu simțim mișcarea pămîntului, pentru că ne mișcăm odată cu el, tot așa ne apar, atît timp cît percepem, înseși percepțiile noastre ca fiind lucrurile, și nu sîntem conștienți de activitatea perceperii noastre. Atît de naturală cît ne este acea primă concepție, cea a mișcării soarelui, pe care știința a corectat-o, tot atît de stringentă și naturală ne apare și cea de-a doua, pe care urmează să o verificăm acum.

În acest scop nu sînt necesare multe pregătiri; chiar numai observația de zi cu zi ne convinge că identitatea dintre percepție și obiectul percepției nu poate fi adevărată. Oricît de aidoma ar fi cuprins obiectul într-o percepție, chiar dacă ar părea să constituie o unitate cu ea, — percepția noastră se modifică, chiar dacă s-ar schimba numai poziția noastră față de obiect sau distanța noastră față de el. Într-un asemenea caz obținem noi percepții, mai mult sau mai puțin diferite de cele dintîi. Și totuși nu spunem atunci: obiectul s-a modificat, sau a devenit dintr-unul mai multe, pentru că percepția s-a modificat sau s-a multiplicat, — ceea ce ar trebui să spunem dacă percepția și obiectul ar fi într-adevăr una și aceeași realitate.

• Dimpotrivă, începem să corectăm și să completăm înția percepție prin cele ce îi urmează și în cele din urmă declarăm: obiectul nu este identic cu această percepție și nici cu oricare altă percepție individuală, nu este identic nici cu suma percepțiilor pe care le obținem de la el, mai corect: se referă la el; obiectul este cauza comună a tuturor percepțiilor obținute de la el sau, considerat din perspectiva noastră, regula conform căreia toate aceste percepții se desfășoară cu o consecință logică clară. Aleg un exemplu în care toate acestea sînt deosebit de limpezi. Vorbim de adevărata formă și de adevărata mărime a soarelui și știm că această formă și această mărime nu vor ajunge niciodată să fie percepute, că nici un ochi nu poate și nu va putea vreodată să le vadă; știm că cunoașterea lor este mijlocită prin procese de reprezentare, prin calcul și concluzii, și ele însele rămîn pentru noi reprezentări. Dar le numim adevărata formă și adevărata mărime a soarelui, pentru că numai prin acceptarea lor coincid toate experiențele noastre în legătură cu soarele, atît cele directe, cît și cele științifice deduse de ele. Ceea ce este vădit în acest exemplu este valabil în mod asemănător în legătură cu orice obiect al reprezentării noastre.

Masa din fața noastră: — ceea ce dă ea realmente intuiției noastre sînt o serie de imagini în perspectivă, diferite potrivit punctului nostru de vedere, a căror natură privind culoarea și fasonarea este, în afară de aceasta, dependentă de ambianța mesei și de relațiile schimbătoare ale iluminării sale. Sesizăm aceste imagini printr-un procedeu involuntar, înrudit cu generalizarea conștientă și formarea de concepte de către spiritul nostru pentru reprezentarea înfățișării mesei. De fapt, fiecare om are, în aspectul său senzorial, nenumărate înfățișări, nenumărate nasuri; artistul care vrea să facă un portret pune în evidență, printr-un fel de abstracție, din această diversitate nedefinită, forma de înfățișare cea mai potrivită, care cuprinde ca atare cea mai legitimă dintre toate imaginile percepute și care tocmai de aceea nu este dată în nici o percepție particulară, și zugrăvirea sa apare cu atît mai adevărată, cu cît este o reproducere mai desăvîrșită a reprezentării formei, spre deosebire de simpla ei percepție. Acest procedeu artistic de selecție și concentrare asupra esențialului este numai dezvoltarea în continuare a acti-

vității naturale de reprezentare, pe care o exercităm neintenționat în fața fiecărui complex de percepții.

Dezvoltăm în permanență, prin contopirea și concentrarea percepțiilor, reprezentarea obiectului, și această reprezentare însăși nu mai are o natură pur intuitivă. Ea este potrivit justei caracterizări a lui Helmholtz un concept, căci cuprinde toate percepțiile particulare pe care obiectul le poate suscita în noi. Astfel, obiectul s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de conștiința senzorială, cu care la început părea să fie întretesut; din percepție a devenit reprezentare, concept, care servește ca regulă pentru a strânge laolaltă percepțiile care se succed și a le îmbina într-o unitate. Dar aceasta nu înseamnă: obiectul însuși nu este decât un pur concept, ci înseamnă numai: un concept ține în conștiința noastră locul obiectului.

Să ne întoarcem la percepție, pentru a o considera și dintr-un alt punct de vedere.—Percepția este compusă, și cum ea formează ca totalitate, pentru conștiința senzorială, obiectul, părțile componente apar pentru această conștiință ca părți și însușiri ale obiectului. De exemplu, numim frunzele și florile părți ale plantei, în timp ce verdele frunzelor, roșul florilor aparțin însușirilor acestora. Descoperim de îndată o diferență între proprietățile unui obiect, unele părind să aparțină mai nemijlocit și mai constant obiectului decât altele, pe care din această cauză le numim mai degrabă proprietăți decât efecte ale obiectului. Roșul ne pare a fi mult mai nemijlocit propriu trandafirului decât mirosul său delicat; de aceea spunem activ: trandafirul miroase, răspîndește o aromă deosebită, nu el este aromă, așa cum spunem: el este roșu. Desigur, la o considerare mai profundă vedem cum această deosebire dispăre. Așa cum mireasma trandafirului constă în capacitatea de-a emana anumite substanțe mirositoare, culoarea trandafirului constă în puterea de-a reflecta anumite raze de lumină. Și așa cum mireasma trandafirului nu constă în sine, ci se produce, tot așa și roșul său se reproduce în mod constant numai în anumite condiții.

În consecință toate proprietățile unui obiect ne apar ca efecte, iar lucrul asupra căruia se exercită efectele este de fiecare dată organul senzorial al unei ființe sensibile. Ceea ce numim conform mărturiei percepției proprietăți

ale obiectului sînt în primul rînd senzații cauzate de înțipări senzoriale provocate de obiect. Despre adevărata natură a părților lor constitutive simpla percepție nu ne dezvăluie nimic, și chiar după ce le-am descoperit continuăm să ne considerăm senzațiile ca proprietăți ale lucrurilor înseși. De asemenea, din cauza imposibilității de-a separa într-adevăr senzațiile noastre de proprietățile obiectelor din afara noastră, nu am reuși niciodată să le deosebim pe unele de celelalte, dacă nu am avea o pluralitate de simțuri. Astfel sîntem puși în situația de-a cerceta același obiect în mai multe feluri și de-a verifica mărturia unui simț prin mărturia altui simț.

Putem să pipăim un obiect fără să-l vedem, sau să-l vedem fără ca în același timp să-l pipăim. Dacă ne întoarcem privirile de la el, proprietățile sale optice: culoarea și forma sa vizibilă dispar; dacă ne retragem mîna dispar din senzație calitățile suprafeței sale și rezistența pe care el o opune presiunii mîinii. Experimentînd astfel cu percepțiile noastre, verificăm dependența proprietăților obiectului, așa cum le percepem, de modul de sesizare al simțurilor noastre; ne dăm seama că pentru realizarea lor activitatea simțurilor este necesară constitutiv. Ce este roșul, înainte de a-l vedea un ochi și după ce a încetat să fie văzut? Unde ale eterului de o anumită lungime și frecvență pot continua să se propage, să fie reflectate de obiect, numai acțiunea lor asupra ochiului este lumină și culoare. O senzație se poate modifica, chiar dacă nimic nu s-a modificat în obiectul însuși: aceeași lumină cînd cade pe gaura retiniană este percepută ca fiind colorată, iar cînd cade pe marginea retinei este percepută ca fiind lipsită de culoare.

Chiar numai faptul că între lucruri și senzația și percepția lucrurilor sînt intercalate instrumentele senzoriale și organele centrale ale unei ființe înzestrate cu sensibilitate face cu neputință să se vadă în senzații altceva decît efecte ale lucrurilor. Această cea mai la îndemînă considerare este aproape suficientă pentru a nimici credința naivă în realitatea nemijlocită a elementelor percepției noastre. Rămînem însă la punctul de vedere împărțit de *common sense*, de opinia obișnuită, nemeșteșugită, — este întotdeauna anevoios să te îndepărtezi prea mult de acest punct de vedere. Aceste lucruri din fața

noastră, care umplu spațiul și își extind mișcarea în spațiu, trebuie să fie adevăratele lucruri, lucrurile înseși; este sigur însă că între ele și noi, înainte de-a ajunge la percepția lor, se petrece un proces foarte complicat, ale cărui stadii și etape principale sînt descrise de fiziologie. Elementele primordiale sînt mișcări avînd anumite forme și calități, unde sonore, unde luminoase și altele de același fel care pleacă de la obiecte, le numim excitații, — modificările pe care le cauzează în organele senzoriale periferice, de exemplu întinderea nervilor optici pe retină sînt al doilea element; aceste modificări care la unele simțuri sînt în mod sigur, și probabil la toate, de natură chimică, sînt conduse de către nervii senzoriali primari (la ganglionii subcorticali) și de aici la centri finali din scoarța encefalului și de abia de excitarea acestora sînt legate senzația conștientă și percepția. Pe acest drum lung și complicat, modul de-a fi al cauzei cu care începe acest proces nu ar trebui oare să sufere o transformare profundă? În general modul de-a fi al unui efect nu depinde numai de natura factorului care influențează, ci este întotdeauna codeterminat în același timp de natura obiectului asupra căruia se exercită influența. De aceea vom spune împreună cu Helmholtz: întipăririle senzoriale și senzațiile nu sînt imagini ale obiectelor, ci semne ale acestora, și vom declara împreună cu Spinoza: reprezentările pe care le avem despre corpurile exterioare dezvăluie mai mult constituția corpului nostru, decît natura corpurilor externe înseși.

Dar nu putem rămîne aici. Chiar cu ajutorul unui număr de părți componente ale percepției nu se poate imagina o existență concretă în afara senzației; atît de complet pare să coincidă existența acesteia cu trăirea ei. De exemplu tonul, care este atît de puternic subiectiv, nu poate fi gîndit, în calitatea în care îl resimțim noi, ca fiind existent și în lumea obiectivă; el este în mod evident un proces care devine actual de abia în auzire. Unde sonore, condițiile sale fizice, aparțin în oarecare măsură unei alte ordini a lucrurilor; ele nu pot fi comparate cu senzația de ton ca atare, fiind de un gen cu totul deosebit de aceasta. Un lucru asemănător este adevărat și pentru culoare, dacă facem abstracție de extensiunea ei, de căldură și de frig, de gust și de miros, impresii

care acționează atât de hotărît asupra simțului subiectului și oferă atât de puțin pentru cunoașterea obiectului; cu un cuvînt este adevărat pentru toate senzațiile specifice, fără excepția simțului tactil. La ele este exclusă, prin chiar natura lor, ipoteza unei duble existențe în și în afara senzației. Dimpotrivă, altfel este la următoarele părți constitutive ale percepției. Forma unui corp, despre care vorbim sau a cărui imagine o producem în fantezie, poate fi dată, așa cum o visăm sau ne-o imaginăm, și în afara noastră în realitate. Putem să ne-o reprezentăm și în același timp să o gîndim ca existînd în afara reprezentării noastre; așadar aici reprezentarea ar putea fi chipul lucrului însuși. Și același lucru valabil pentru percepția proprietăților spațiale ale obiectelor este adevărat și pentru percepția relațiilor lor temporale, a mișcărilor lor, a cantității sau numărului lor. Toate aceste determinări ale percepției noastre pot fi gîndite ca fiind în același timp determinări ale obiectelor înseși, și chiar sîntem obișnuiți să le gîndim așa. Desigur, acestea nu mai sînt pure senzații, ci intuiții ale relațiilor lucrurilor și ale formelor îmbinării părților lor, și cu referire la aceste forme și relații presupunem că în cazul lor percepția și obiectul coincid în mod desăvîrșit; cu alte cuvinte: le atribuim o dublă existență, în și în afara percepției noastre.

Pe această deosebire între părțile constitutive ale percepției și-a întemeiat încă Democrit opoziția între cele două ale sale moduri de cunoaștere, cea autentică sesizînd adevărata natură a corpurilor și cea neautentică sau aparentă sesizînd proprietățile lor senzoriale, care numai după opinia și constatările umane sînt socotite proprietăți ale obiectelor înseși. Această concepție democritică a rămas, după ce a reinnoit-o Galilei, dominantă în științele naturii. Prin urmare și știința naturii își obține obiectele printr-o critică a cunoașterii senzoriale. Ea consideră lumea obiectivă ca un sistem de molecule în mișcare, adică: ea folosește pentru construcția concepției sale despre lume numai părțile constitutive formale ale percepției și consideră senzațiile ca fiind *energii specifice* ale nervilor senzoriali, transpunînd originea acestor energii *exclusiv* în aparatele senzoriale ale oamenilor și animalelor.

Dacă eliminăm ochii, urechile și nasul, se nimicește în același timp culorile, sunetele și mirosurile, declară Cla-

lilei, și de asemenea senzația de căldură sau frig își are sediul numai în simțul temperaturii la fel cum duritatea sau moliciunea unui corp ar trebui să dispară, dacă ne imaginăm simțul tactil absent; se mai păstrează numai umplerea spațiului, numărul, mișcarea și repaosul corpurilor. Trebuie să gândim aceste „prime accidente“ ori de câte ori ne reprezentăm materia. Și la fel cum gîndea Galilei, gîndesc încă și azi majoritatea fiziologilor. Doctrina lui Johannes Müller despre energiile specifice, această deosebire dintre „calități primare și secundare“ tradusă în domeniul fiziologicului, are pentru ei aproape valoarea unei dogme. Și totuși Helmholtz, care a prezentat într-un mod de neîntrecut această doctrină și a dezvoltat-o în continuare, a indicat aproape și direcția în care ea trebuie modificată.

Helmholtz caracterizează diferența mai profundă dintre diversele simțuri, de exemplu dintre culoare și gust, ca diferență în *modalitatea* unei senzații, iar diferența mai puțin profundă dintre senzațiile aceluiași simț, de exemplu diferența dintre roșu și albastru, o numește diferență de *calitate*; el susține că modalitatea este determinată în totalitate de nervul senzorial, auzul de nervul auzului, văzul de nervul văzului, în timp ce calitatea, așadar un sunet de o anumită înălțime, o culoare de o anumită nuanță sînt codeterminate de o excitație externă. Acest ultim adevăr l-a învățat din cercetările sale clasice asupra senzațiilor sonore. Organul urechii care percepe excitațiile, membrana de bază, este acordat în diversele sale părți pe tonuri de diferite înălțimi, adică pe unde sonore simple de diferite frecvențe, în felul coardelor unui pian. Așadar, calităților specifice, diferențelor de înălțime a tonului le corespund excitații specifice în ureche. Dar oare aparatul senzorial periferic nu este și el adaptat în totalitate excitațiilor sale normale sau adecvate, organizat pentru receptarea lor? Nu trebuie deci să fie adevărat și despre modalitatea percepției sale că ea depinde logic sau este în funcție de o anumită specie de excitații? Urechea este apărută de alte excitații și este accesibilă în esență numai pentru undele sonore, ochiul este deschis numai pentru undele luminoase. Ceea ce l-a decis totuși pe Helmholtz, în cazul modalității și numai al acesteia, să renunțe la principiul lui Johannes Müller

privitor la indiferența naturii excitațiilor în legătură cu rezultatul obținut în senzație a fost prea marea pondere pe care o acordă unei excitații anormale sau inadecvate. De exemplu, nervul optic poate fi excitat, în afară de lumină, și prin curentul galvanic, prin șoc mecanic, prin apăsare și răspunde la fiecare excitație prin modalitatea ce-i este caracteristică de lumină și culoare. Totuși, această dovadă de fapt nu poate fi considerată drept cu desăvârșire concludentă; căci, după toate aparențele, aici regula, excitația adecvată, trebuie să fie desființată de către excepție, excitația anormală; în timp ce o maximă a metodei pretinde să explice excepția mai degrabă prin împrejurările ei specifice.

Să fie oare atât de surprinzător că un organ reacționează la o excitație neobișnuită în modul său obișnuit consolidat prin întreaga istorie a evoluției sale, de exemplu ochiul cu lumină și culoare la o lovitură? O senzație stimulată anormal nu este în nici un caz nici pentru conștiință cu desăvârșire la fel cu una stimulată normal; simțim în mod clar că este forțată. Să se compare numai activitatea atât de liniștită, de îmbucurătoare a ochiului în conlucrarea sa cu lumina obiectivă, cu apariția bruscă, neobișnuită a imaginii cauzate de apăsare. Nu numai lovitură pe ochi este dureroasă, ci și imaginea orbitoare cauzată de ea este penibilă. Un lucru asemănător este adevărat și pentru sunetul stimulat galvanic care este transpus foarte corect în interiorul organului auzului și care nu poate fi confundat cu un sunet rezultat dintr-o stimulare adecvată. El seamănă ca timbru cu un sunet foarte înalt produs prin ciupirea unei corzi de metal și are un caracter neplăcut bine marcat.

În afară de aceasta este foarte posibil ca, împotriva aparențelor, să nu existe în genere decît o singură excitație adecvată a simțurilor. Excitația nervilor optici prin curentul galvanic cu greu va mai fi socotită astăzi, de cînd s-a constatat similaritatea dintre undele electrice și cele de lumină, ca neadecvată; iar o lovitură în ochi poate foarte bine să stimuleze substanța simțului la disimulare chimică, caz în care trebuie să o considerăm drept excitație adecvată pentru vîz. Din cauza întotdeauna compusă, pe care o denumim proces de excitare, simțul poate, datorită adaptării sale la anumite excitații specifice, să

aleagă acea parte care conține excitația sa adecvată. În fine, trebuie să mai atrag atenția asupra unui dubiu principal care stă în calea ipotezei originii exclusive a modalităților din nervii senzoriali, adică a doctrinei energiiilor specifice.

Aparatul senzorial este el însuși o parte a lumii obiective, și dacă aceasta nu constă într-adevăr decît din masă și mișcare, atunci și organul senzorial nu poate fi decît purtătorul și mijlocitorul unor mișcări; și nu poate produce alte acțiuni specifice în afară de aceasta, căci ar trebui să le producă din nimic. Nici sufletul sau conștiința nu produc senzațiile, căci ele sînt numai conștiente că le sînt date; nu vederea însăși este albastră sau roșie, obiectul văzut apare într-o culoare sau alta, nu auzul este tare sau slab, ci zgomotul sau liniștea. Sintem așadar obligați să completăm ipoteza, de la care trebuie să pornească științele naturii pentru evaluările lor. În loc de-a vedea în mecanismul moleculelor imaginea completă a lumii, vedem acum în el numai imaginea contururilor lumii. În afara efectelor cantitative sau măsurabile, lucrurile trebuie să schimbe între ele și efecte calitative, în măsura în care, desigur, există *senzații specifice*; iar senzația ei se prezintă ca dezvoltarea îndeplinită a naturii excitațiilor; ea este codeterminată de constituția simțurilor, dar nu este produsă numai de aceasta. Totuși această întregă reflecție, care ar urma să indice numai direcția în care soluția problemei ar trebui să fie căutată, se află în afara drumului nostru, și ne întoarcem la sarcina noastră, încercînd să ducem mai departe critica cunoașterii senzoriale.

Formele sînt posibile numai în spațiu, mișcările numai în spațiu și timp; ca urmare, felul realității formelor și mișcărilor este în funcție de felul realității spațiului și timpului în genere; dacă acelea sînt reale în ele însele, cu atît mai sigur trebuie să fie acestea. Față de infinitatea pe care în mod necesar trebuie să o atribuim spațiului și timpului, deși ea nu poate fi dată în nici o experiență, și care face cu neputință ca spațiul și timpul în ele însele să fie gîndite ca ceva dat în mod absolut și existent în sine, cum ar fi dacă Imm. Kant ar avea dreptate cu doctrina sa că spațiul și timpul în genere (nu lucrurile percepute sau perceptibile în ele, ci formele gene-

rile în care lucrurile sînt percepute), ar fi forme ale intuiției, legi ale activității intuitive ale unei ființe senzoriale, de exemplu ale omului? Dacă acest lucru ar fi corect, lumea ar primi pentru noi dintr-o dată altă semnificație: lumea senzorială s-ar înfățișa încă o dată și într-un mod mai profund dependentă, în afară de modul de sesizare al simțurilor, care aparține dezvoltării complete a proprietăților ei, și de legile intuiției, care determină pentru noi forma existenței acestei lumi. Aceasta este doctrina despre lumea senzorială ca sinteză logică a fenomenelor pentru o ființă sensibilă și intuitivă, o ființă senzorială, marca doctrină despre existența condiționată a lumii intuiției și experienței noastre. Vedeți de îndată, și am mai atras atenția asupra acestui fapt, că această doctrină, dacă presupunem că este corectă, constituie o parte integrantă esențială a concepției științifice despre lume.

Am pornit de la considerații relativ simple pentru a lămuri sensul și îndreptățirea reflectării critice asupra cunoașterii; asupra chestiunilor mai profunde rămîne abia să ne îndreptăm. Este un fapt al gândirii noastre că presupunem o corelație cu mult mai mare între obiectele percepției decît apare justificat prin percepțiile înseși. Noi presupunem că în lume există ceva statornic pur și simplu în cursul întregului timp, sau în limbajul filosofiei: că proprietățile și stările sînt în corelație în unitatea *substanței*. Mai presupunem în continuare că schimbările lucrurilor se află într-o dependență reciprocă necesară; spunem că ele posedă o conexiune prin *cauzalitate*. Dacă prima expresie este puțin folosită în știința pozitivă care în loc de substanță vorbește de materie, cea de-a doua: *cauzalitate* este în general obișnuită și în această știință.

Cauzalitatea sau, ceea ce înseamnă același lucru, o rațiune suficientă a schimbării este un postulat al științei, o cerință pe care cercetarea o pune și trebuie să o pună fenomenelor din natură, pentru a fi cercetate. Cu ambele ipoteze, care se deosebesc numai prin utilizarea lor și nu în esență, gîndirea depășește, fără îndoială, faptele date în percepție. O „substanță“ nu poate fi văzută; nici materia, substanța fizicianului, nu este văzută, ci gîndită. Singurul lucru pe care îl poate arăta observația este reîntoarcerea unui aceluiasi fenomen, ocuparea spațiului sau a aceiași mărime, a masei, nu menținerea aceluiasi lucru

sau a uneia și aceleiași mărimi. Și tot atît de puțin se poate percepe senzorial cauzalitatea; cauzalitatea ca atare nu este dată simțurilor, nici în fenomenul care precede, nici în cel ce urmează și, în fine, nici în consecințele înseși. Și totuși, aceste ipoteze nu sînt, după cum se înțelege aproape de la sine, simple concepte de bază ale cunoașterii științifice, ci chiar experiența obișnuită se orientează după ele. Putem scoate cu ușurință în evidență această situație, cu ajutorul conceptului de substanță.

Ori de cîte ori sesizăm ceva ca obiect al percepției credem cu modestie că obiectul nu se produce abia prin percepție sau dispare odată cu ea și este creat din nou cînd percepția se reînnoiește. Credem în independența obiectului față de percepție și în continuarea existenței sale după aceasta, dacă nu este modificat de cauze exterioare; și nu credem acest lucru numai sau în principal pentru motivul că el continuă să rămînă prezent simțurilor altor oameni și ne putem convinge că așa este, întrebîndu-i.

Pînă în zilele noastre nici un ochi omenesc nu a văzut din apropiere obiectele din jurul Polului Nord; nimeni nu s-a îndoit însă de existența lor. Această credință în independența obiectelor de perceperea lor și în permanența lor, în ciuda schimbării percepțiilor, este credința pe care o exprimăm prin conceptul de substanță. Fără această credință — nici o experiență, căci fără ea ar lipsi obiectul despre care s-ar putea afirma ceva, obiectul pentru o judecată asupra percepției și pentru că nici o experiență, de asemenea nici o știință, nici o posibilitate de concordanță a tuturor judecăților referitoare la unul și același obiect. Nici un chimist care descompune o anumită cantitate de apă în hidrogen și oxigen avînd anumite raporturi de greutate și care obține prin reunirea acestor elemente aceeași cantitate de apă, nu are nici cea mai mică îndoială că sînt aceleași elemente pe care le-a avut în față, mai întii în stare chimicește legată, apoi separate. Dacă ar vrea să-și sprijine convingerea numai pe observație, ea nu ar putea fi fundamentată, căci percepțiile sale sînt separate temporal și nu-i pot arăta întotdeauna decît obiecte identice, adică obiecte ale căror proprietăți coincid; obiectele identice nu sînt însă aceleași obiecte. Totuși el își păstrează credința în persistența *acelorași*

elemente, sau pentru a ne exprima fără o ipoteză atomistă, în persistența a ceva care corespunde acestor elemente, și el nu poate renunța la această credință căci numai prin ea pot fi legate observațiile sale cu obiectul și între ele. O fizică sau o chimie pur „fenomenologică” la care ne-am putea eventual gândi ar trebui să revindă pentru „descrierea” ei a faptelor cel puțin valabilitatea generală, adică ar trebui să pretindă ca descrierile să fie valabile pentru un obiect comun nouă și cercetătorilor.

Astfel nu ne putem lipsi de gândire, nici chiar în cazul experiențelor noastre de toate zilele. Gândirea completează percepția. De fiecare dată presupunem o conexiune mult mai mare decât este dată de faptele nude. Dacă numim sinteza logică a faptelor în percepție: experiență pură, ajungem chiar aici la concluzia că experiența pură nu poate întemeia o știință, că ea nu este potrivită să devină cunoașterea unui obiect. Chiar de aici rezultă necesitatea unei *critici a experienței*, necesitatea verificării și dovedirii ipotezelor, de la care pornesc într-adevăr, așa cum am arătat, experiența și știința.

Într-un fel mai puțin abstract această necesitate poate fi concretizată printr-un exemplu caracteristic. Ceea ce înseamnă pentru fizician cunoașterea exactă a instrumentului său cu care vrea să măsoare și să experimenteze, înseamnă pentru cercetare în general critica cunoașterii. Instrumentul oricărei experiențe este spiritul uman însuși și cine nu cunoaște spiritul uman nu cunoaște produsul acestuia: experiența; el nu știe ce adaugă percepția, și ce trebuie să facă în schimb intelectul. A cunoaște intelectul, instrumentul instrumentelor, după cum l-a denumit Descartes, dând astfel științei scara de măsură pentru cercetările ei, este sarcina filosofiei critice. Certitudinea lucrurilor nu este niciodată mai mare decât certitudinea cunoașterii.

Filosofia critică este o creație a epocii iluminismului. Reușind să transforme tendințele acesteia în concepte clare și determinate, a ajuns ea însăși o forță spirituală esențială a aceluia timp. „Epoca rațiunii, epoca filosofică”, așa caracteriza Voltaire epoca iluminismului. Este timpul „ieșirii omului din minoritatea de care el singur este vinovat”, a eliberării sale de povara obiceiului și din lanțu-

rile tradiției: „*sapere aude!*“ — îndrăznește să gîndești! — este după Kant maxima ei. Numai cunoașterea verificată de noi înșine este o cunoaștere vie, numai ea poate deveni una cu întreaga noastră ființă; și calitățile spirituale trebuie să le cîștigăm prin muncă, spre a le poseda. Astăzi sîntem obișnuiți să gîndim despre iluminism privindu-l întrucîtva de sus. Constatăm lipsa sa de simț istoric. Ce-i drept, epoca iluminismului cunoștea istoria, ba chiar a început să o prezinte în stil mare, dar făcea abstracție de ea; epoca iluminismului voia să înlocuiască istoria cu rațiunea, să „înceapă din nou“ istoria. În fond, această minimalizare a istoricității în stat și în societate, prea marea apreciere a rațiunii individuale contrazice însuși principiul iluminismului.

Adesca există mai multă critică și forță de instruire în evoluția faptelor istorice, decît în conceptele raționalismului, cu condiția ca istoria să fie privită cu spirit liber. Ca orice epocă a culturii și epoca iluminismului este un moment în educația omenirii și tocmai de aceea și în educația omului individual. Fiecare trebuie să treacă o dată în viață printr-o perioadă de iluminism, o dată în viață să pună sub semnul întrebării opiniile tradiționale. Altfel omul nu devine într-adevăr o ființă rațională, ci rămîne un automat al educației și este pus în mișcare de părerile autoritative ale altora. Desigur, iluminismul nu este o concepție, ci un punct de trecere, rolul său este să îndrume omul la autodeterminare, spontaneitate și independență, pe care se sprijină demnitatea naturii sale.

Locke, primul filosof critic, reprezintă în persoana sa în modul cel mai firesc și, așa cum putem spune, ca ceva natural, spiritul iluminismului. După cum relatează prietenii săi, el își impunea să fie călăuzit în toate împrejurările vieții ca și în opiniile sale științifice numai de rațiune și era întotdeauna dispus și capabil să-i urmeze sfaturile. Așa cum pretindea pentru sine dreptul verificării libere a concepțiilor în primul rînd religioase, iar apoi și științifice, îl recunoaște și oricărui altuia și fiind el însuși un gînditor independent, dorea și pretindea ca și ceilalți, chiar și cititorii scrierilor sale, să gîndească în mod independent. A urma părerile altora în lucruri în legătură cu care decizia incumbă numai propriile rațiuni era pentru el același lucru cu a vrea să gîndești cu min-

tot altora, ceea ce nu este mai puțin necugetat decât a crede că poți vedea cu ochii altuia. O trăsătură socratică străbate întreaga filosofie și personalitate a lui Locke. „Sarcina noastră“, spunea el, „nu este să cunoaștem toate lucrurile, ci pe acelea care privesc acțiunea noastră. Pentru a realiza scopurile vieții noastre nu avem nevoie de nici o altă cunoaștere în afară de cea a modului de acționare natural, conform experienței lucrurilor, și de cunoașterea datoriei noastre; prima privind raportul nostru cu lucrurile, cea de-a doua referitor la acțiunile noastre.“

Nu ne surprinde că acest gânditor limpede, ponderat, la care intelectul a devenit caracter, a formulat aproape toate ideile iluminismului. Scrierile sale, în afară de *Eseu asupra intelectului omenesc*, mai ales *Scrisori despre toleranță*, scrierea despre raționalitatea creștinismului, ambele studii asupra guvernării, părerile asupra educației oferă programul complet al filosofiei iluminismului. Ele cuprind toate ideile esențiale pe care toți marii scriitori francezi ai secolului al optsprezecelea, în frunte cu Voltaire, le-au răspândit în lume ca monedă curentă. Voltaire a adus odată cu știința naturii a lui Newton și filosofia lui Locke în Franța. J. J. Rousseau a preluat în *Emile* idei aparținând lui Locke în legătură cu educația.

Este desigur foarte semnificativ și remarcabil că acest gânditor, care a găsit cel dintâi ideile conducătoare ale iluminismului, avînd astfel o participare alături de eficace la dezvoltarea acelei epoci, ajunge să fie totdeodată inițiatorul filosofiei critice, chiar dacă nu a denumit-o așa, ci a introdus-o sub modestul nume al unui *Eseu asupra intelectului omenesc*. Și nu mai puțin caracteristic este și prilejul nemijlocit care a dat naștere acestei filosofii.

Lui Locke îi plăcea să adune din cînd în cînd cîțiva prieteni la el și să dezbată cu ei probleme științifice. Cu toate străduințele, una dintre aceste convorbiri a rămas fără nici un rezultat, deși cei ce luaseră parte la ea făceau parte dintre personalitățile cele mai culte și mai erudite din țara lor, istoria urmînd să păstreze numele unora dintre ei. După o relatare ulterioară a unui participant la convorbire, pare să fi fost vorba de chestiuni privind religia revelată și morala, pe care le socotim, cel puțin pe cele dintâi, ca aparținînd metafizicii. Cum dificultățile și îndoielile nu făceau decât să se înmulțească și soluția se

îndeapărta mereu, pe Locke l-a străfulgerat deodată gîndul că s-a pornit pe un drum greșit și că chestiunea este tratată nepotrivit: căci, înainte de a aborda asemenea probleme, trebuie să se verifice în primul rînd capacitățile intelectului uman, pentru a constata dacă este organizat pentru lucruri atît de îndeapărtate. Cu aceasta, cercetarea intelectului ca o capacitate de cunoaștere, o capacitate de a cunoaște adevărul și realitatea, a fost pusă în fruntea tuturor cercetărilor filosofice, a fost pusă chestiunea valorii de cunoaștere a științei și s-a sesizat însemnătatea ei decisivă.

Locke a fost perfect conștient de noutatea și de importanța sarcinii sale, sarcina filosofiei teoretice ca atare. „Dacă puterea intelectului nostru va fi corect apreciată“, scrie el în introducerea la *Eseu*, „dacă sfera cunoașterii noastre va fi descoperită și linia vizuală, care separă partea luminată a lucrurilor de cea întunecată, va fi identificată omul se va liniști poate, recunoscîndu-și cu mai puțină temere neștiința privind una dintre părți și își va îndrepta investigațiile, cu un succes cu atît mai mare, spre cealaltă parte“. Și după Locke filosofia critică trebuie să găsească o linie de mijloc corectă „între iluzia unei științe atotcuprinzătoare și disperarea izvorîtă din deziluzia legată de neputința de-a cunoaște ceva“, — calea de mijloc corectă, așa cum se exprima Kant: între dogmatism și scepticism. Ea „trebuie să pună capăt permanențelor controversate asupra unor lucruri care depășesc capacitățile noastre“, prin trasarea frontierei dintre „a ști“ și „a fi de părere“. Intenția lui Locke cu critica făcută intelectului nu este alta decît intenția lui Kant cu critica făcută rațiunii.

Scopul examinării efectuate de Locke este stabilirea certitudinii și sferei cunoașterii; calea spre acest scop îi părea a fi inaugurarea cercetării originii și dezvoltării cunoașterii. Aici întâlnește ipoteza conceptelor și principiilor înnăscute și dacă combate și contestă această ipoteză, sub orice formă în care a apărut ea în filosofie, nu o face nici exclusiv nici cu precădere dintr-un motiv pur științific. Credința în idei înnăscute limitează și înăbușe gîndirea independentă a omului. Ideile înnăscute ar fi idei invariabile. Ele ar înlănțui și aservi spiritul; și nu era „un avantaj mărunț pentru toți cei ce s-au erijat în

măestri și învățători, să ridice la rang de principiu al principiilor pe cel că nu este îngăduit să pui principiile sub semnul întrebării“. Ideile par să fie înăscute numai pentru că nu le cunoaștem originea, numai pentru că amintirea noastră nu ajunge destul de adânc în trecutul în cursul căruia ne-au fost întipărite. „Nimic nu este mai obișnuit decît ca, în spiritul lor, copiii să preia idei și învățături, mai ales privind problemele religioase, de la părinții, îngrijitoarele și dascălii lor, astfel încît sursa ideilor presupus înăscute, și ca urmare sancționate, este de multe ori superstiția unei doici sau flecăreala goală a unui dascăl“. Locke neagă caracterul înăscut al oricăror noțiuni și principii, deoarece afirmă dreptul de verificare al oricăroră dintre acestea; și aici vorbește din el spiritul gînditorului independent. Cineva ar putea poate găsi această respingere a înăscutului prea radicală. Oare înăscutul însuși nu este istoricul transmis individului prin moștenire, — și nu este așadar repudierea lui de către Locke o subapreciere a istoricității în felul iluminismului?

În orice caz, părerea lui Locke nu era să nege orice lucru înăscut, în timp ce, și desigur pe bună dreptate, nega caracterul de-a fi înăscut al ideilor. În schimb, capacitățile sau puterile spiritului se pot dezvolta și intensifica permanent, — spre deosebire de ideile înăscute, ele sînt accesibile educației și pot fi modificate prin experiență; așadar și în reflecția lui Locke ele pot fi înăscute sau naturale spiritului fără să greveze independența acestuia, și că ele sînt așa, este doctrina categorică a lui Locke. El însuși enumeră printre aceste capacități și operații înăscute ale spiritului capacitatea de-a observa și de-a reține, a deosebi și compara, a abstrage; dar înăscute sînt numai capacitatea de-a percepe, nu percepțiile, capacitatea de-a abstrage, necum principiile, teoretice sau practice. Și după Locke spiritul este într-un anumit sens înăscut sie însuși și se citează iarăși și iarăși în mod nejust acel „*intellectus ipse*“, „intelectul însuși“ pentru a caracteriza prin el opoziția dintre Leibniz și Locke. Leibniz însuși știe acest lucru mai bine și declară în mod categoric că propoziția „nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai înainte în simțuri, în afară de intelect însuși“ este și în înțelesul lui Locke care găsește

una dintre ambele surse ale ideilor în percepția operațiilor spiritului. De la atacul lui Locke, teoria ideilor în-născute a fost expulzată din filosofie; nici un gânditor nu ar fi putut-o reinnoi, atît de temeinic și de decisiv a fost acel atac. Nici categoriile sau „conceptele pure ale intelectului“ ale lui Kant nu sînt concepte în-născute. Cel care ar vrea să le considere ca atare nu-l înțelege pe Kant, pentru care unul dintre meritele deosebite ale lui Locke este acela că nu socotea „intellectualia“, conceptele pure ale intelectului, ca fiind în-născute, ci căuta originea lor.

Pe vremea lui Locke contestarea ideilor în-născute apărea ca o revoluție în filosofie. Adversarii atacau *Eseul* în acest punct și, mai mult decît atît, condamnau cartea din cauza lui, chiar înainte de-a o fi citit. Dacă sufletul nu are idei în-născute, conceptul său pare cu desăvîrșire gol și el însuși lipsit de ființă; el pare a fi aproape nimic; cit de ușor este în acest caz să susții că el nici nu există! Noi judecăm astăzi altfel. Nouă ne este de ajuns dacă o teorie falsă este înlăturată și lipsa ei de valoare pentru chestiunea certitudinii cunoașterii demonstrată, — și nu mai zăbovim mult asupra ei. Pentru noi, ca și pentru Locke însuși, dificultatea cercetării sale nu se află în prima carte a *Eseului*, contra ideilor și principiilor în-născute, ci în a doua, care tratează originea ideilor, și în a patra, care expune conceptul cunoașterii și îi precizează limitele.

Locke numește *idee* tot ce preocupă spiritul cînd percepe și gîndește, oricare ar fi sau ar putea fi conținutul sau obiectul conștiinței. Această expresie poate însemna tot atît de bine simpla senzație a unei impresii senzoriale, cit și gîndul cel mai abstract, și trebuie să avem acest lucru tot timpul în vedere, pentru a înțelege corect doctrina lui Locke despre originea ideilor. Numai despre „ideile simple“, elemente ale celor compuse, este valabilă teza sa privind originea lor din dubla experiență, din senzație și reflecție, sau din simțul extern și simțul intern. Numai cu privire la conținut, la materialul gîndirii noastre, se referă *principiul empirismului*, pe care Locke îl formulează cu cuvintele: toată cunoașterea noastră este bazată pe experiență și abia din ea trebuie dedusă în cele din urmă cunoașterea. Locke știe și afirmă el însuși că

toate „ideile“ sînt produse sau sînt descoperite prin operațiunile spiritului pe care acesta le efectuează asupra impresurilor senzoriale sau asupra ideilor simple. Simțurile fiind sursa ideilor simple, modurile de activitate ale spiritului sînt sursa celor compuse; din această sursă provin acele nesfîrșite intuiții și concepte matematice, rezultate din modificări ale ideilor simple de dimensiune, durată, unitate, iar din ele reprezentările relațiilor și toate ideile abstracte sau generale, inclusiv cea a conceptului general de substanță.

Așadar, ceea ce Locke afirma într-adevăr asupra originii cunoașterii este: percepția externă și cea internă pun la dispoziție materialul pentru toate ideile, chiar și cele formate de spiritul însuși, și dau de asemenea impulsul pentru dezvoltarea lor. Trebuie să acceptăm această doctrină ca ipoteză, pentru a înțelege în sensul său cea mai importantă realizare a criticii intelectului efectuată de Locke. Ea este critica sa privind un concept de bază al oricărei filosofii metafizice, — l-am mai numit: conceptul de *substanță*.

Chestiunea „substanței“ lucrurilor este chestiunea fundamentală a sistemelor filosofice ale secolului al șaptesprezecelea; cu această chestiune s-a dezvoltat, cu ea s-a preocupat întreaga parte speculativă a acestor sisteme. Locke a eliminat din știință această chestiune sub aspectul ei metafizic, a analizat critic acest concept și, am putea spune, l-a descompus astfel, încît de abia așa au putut apărea la lumină adevărata sa însemnătate și problema într-adevăr legată de el. Începînd de la critica lui Locke, nu mai socotim substanța printre conceptele de conținut ale cunoașterii noastre; prin înlăturarea interpretării ei materiale, opera lui Locke a prezentat nemijlocit înlăturarea interpretării ei formale.

Conform opiniei obișnuite deosebim lucrurile corporale, pe de o parte și cele spirituale, pe de alta, ca două tipuri de substanțe despre care credem că avem experiență. Locke se referă la această deosebire și arată că nici esența generală a unei substanțe și nici natura specifică a speciilor ei, a corpului și a spiritului nu pot fi cunoscute. Substanța în general, conceptul, care este comun lucrurilor corporale și celor spirituale, în măsura în care sînt gîndite ca substanțe, este lipsit de conținut,

o idee și anume, după Locke, singura idee care nu-și are originea nici în percepția externă nici în cea internă, care cu alte cuvinte nu a putut ajunge în spiritul nostru asemenea celorlalte idei pe vreuna din aceste căi. Ea trebuie deci să-și aibă originea într-o anumită concepție asupra a ceea ce este dat prin experiență. Aceasta este și convingerea lui Locke, întrucît el admite că reiese dintr-o apreciere conformă cu obișnuința a impresiilor simțurilor. „Pentru că nu putem avea o imagine, spune el, cum pot aceste idei simple să existe prin ele însele, ne-am obișnuit să punem dedesubt ceva în care și prin care ele există și pe acest ceva îl numim apoi substanța lor“.

În consecință, substanța „nu este altceva decît o ipoteză nesigură despre ceva ce nu știm ce este“; despre care nu avem o imagine specifică, determinată și pozitivă, care să ne arate ce este, ci numai una nedeslușită despre ce ar urma ea să facă: și anume să fie purtătoarea fenomenelor senzoriale, care ajung astfel să fie proprietățile sau accidentele sale. Sau, cum înfățișează Locke acest lucru, printr-o pildă care ar urma să fie mai degrabă o glumă: acel biet filosof indian după care pămîntul este purtat de un elefant, iar elefantul de o broască țestoasă, știa că după o altă întrebare privind purtătorul broaștei țestoase va ajunge în încurcătură neputînd răspunde altceva decît: este ceva, dar nu știu ce anume. Fără a fi stînjenit, un metafizician european ar fi exprimat acest lucru mai comod cu un singur cuvînt: substanța. „Căci acolo unde lipsesc conceptele, survine chiar la timpul potrivit un cuvînt care — mai ales dacă este un cuvînt savant, un cuvînt cu sunet distins — este socotit fără multă vorbă monedă valabilă, cu un conținut de bună calitate. Conceptul general de substanță este pretutindeni același, fie că este folosit în legătură cu corpul, fie cu spiritul. De aceea reprezentarea substanței corpului nu este cu nimic mai clară decît cea a substanței spiritului; amîndouă sînt la fel de limpezi, adică la fel de obscure și la fel de îndepărtate de tot ceea ce putem concepe noi.

Și la fel ca natura generală a substanței, și specificul substanțelor sau al lucrurilor experienței este refuzat cunoașterii: ceea ce este dat referitor este numai

existența laolaltă cunoscută prin experiență, coexistența părților și a proprietăților; legătura care unește părțile unui lucru într-o unitate este adăugată de gândire. Numai apă o substanță, pentru că întâlnim permanent o aceeași grupare de proprietăți senzoriale sau o descoperim prin cercetări: o anumită greutate specifică, starea de agregare lichidă în cuprinsul anumitor limite de temperatură, lipsă de culoare, transparentă, cea mai mare densitate la 4 grade ale termometrului centigrad, transformarea într-un corp solid la punctul zero al scării temperaturii etc. Toate aceste proprietăți apar împreună, așa încît este posibil să le deduci una din alta; de aceea numim grupa ei cu unul și același nume: apă.

Dar în zadar am încerca să cercetăm natura legăturii proprietăților cutărei sau cutărei substanțe corporale dincolo de corelația dată în experiență; tot astfel și corelația activităților spiritului nostru este dată numai prin percepție internă, iar esența sufletului și cum gîndește și vrea el ne sînt necunoscute. Așadar, reprezentările noastre privind substanțele nu sînt altceva decît reprezentări ale anumitor legături de idei simple, pe care le obținem de la lucruri, și care constituie unitatea unui obiect numai datorită faptului că există laolaltă, iar această coexistență însăși nu este recunoscută mai mult decît durează perceperea ei. Substanța nu este reprezentarea esenței unui lucru, ci a constanței lucrului și a coexistenței proprietăților sale, reprezentarea constanței unei relații. Chiar coeziunea părților unui corp se sustrage înțelegerii mai precise. Ce-i drept, ar trebui, așa cum odată cu știința timpului său admite și Locke, ar trebui să cunoaștem într-un mod adecvat proprietățile generale ale corpurilor: poziția, forma, mișcarea, adică așa cum sînt ele în corpurile înseși; dar prin aceasta cunoașterea conexiunii lor în corp ca corp nu este dată încă. Un corp ocupă un anumit spațiu și poate fi descompus în părți, separat în unități, fizice sau molecule, chimice sau atomi.

Dar cum sînt ținute părțile laolaltă, ce este cimentul care le leagă împreună întreabă Locke. Dacă răspundem: presiunea mediului înconjurător sau a materiei, se naște o nouă întrebare, ce anume comprimă laolaltă părțile acestui mediu, și iarăși părțile mediului următor și tot

asa în continuare pînă la nesfîrșit. S-ar putea crede că prin această ipoteză ar putea fi explicată coeziunea părților; dacă stratagema infinitului nu ar fi subterfugiul față de ceea ce nu putem sesiza, față de ceea ce nu putem cuprinde laolaltă în mod unitar. Dacă vorbim însă despre forțele de atracție dintre molecule, rămînem tot atît de înțelepți ca mai înainte; procedăm la fel ca savantul lui Molière, care voia să explice acțiunea adormitoare a opiuului prin puterea adormitoare a acestei substanțe. Dorim să explicăm coeziunea părților și o lămurim prin forțe de atracție, adică prin forțe care cauzează coeziunea. Între proprietățile mecanice ale părților unui corp și corp, între ele și acțiunea lor se mai poate recunoaște pînă la un anumit grad o coeziune.

Faptul că poziția, forma și mișcarea unui corp provoacă o modificare în poziția, forma și mișcarea unui alt corp nu pare să depășească înțelegerea noastră. Cauza și efectul au aici aceeași natură și acesta este și motivul că acordăm înțietate explicării fenomenelor naturii prin cauze care acționează mecanic, față de oricare alt mod de explicare. Bineînțeles, nici esența acțiunii mecanice nu ne este complet inteligibilă. „Mișcarea pune în mișcare“, dar prin ce pune în mișcare, prin șoc, acțiune la distanță, sau prin vreo oarecare altă cauză, de ce încetează aici, de ce apare acolo, pentru acest principiu interior avem într-adevăr un cuvînt: comunicarea mișcării; dar cu tot acest cuvînt lucrul însuși nu este înțeles.

Dar speranța noastră de-a extinde în continuare cunoașterea înlănțuirii lucrurilor dispăre cu totul dacă trecem de la relația schimbărilor de stare mecanice între ele, la relația lor cu proprietățile specifice ale impresiilor senzoriale, la ideile lui Locke privind „calitățile secundare“. „Spiritul nostru nu este capabil să descopere vreo corelație între calitățile primare ale lucrurilor corporale și senzațiile provocate de ele în noi“. În nici un fel nu se poate înțelege cum o oarecare poziție, formă sau mișcare ale unor oarecari particule de materie pot produce în noi senzația unei culori, a unui gust, a unui sunet; nu există nici o înrudire între acele fenomene și vreuna dintre aceste reprezentări în noi. Nu

era necesar ca Bois-Reymond să descopere aceasta limită a cunoașterii naturii; putea s-o găsească la Locke. Deoarece, ca urmare, nu putea găsi nici o concordanță între senzații și proprietățile ipotetice ale înseși lucrurilor exterioare, care să ne facă inteligibilă relația dintre ele, ne vom mai îndoi oare că acțiunea reciprocă între corp și spirit trebuie să fie și mai de neînțeles? „În ce fel o idee ar putea să miște corpul, este tot atât de departe de capacitatea noastră de înțelegere ca și în ce fel o anumită mișcare a corpului ar putea produce o idee în spirit“. Numai considerarea ideilor de corp și de spirit nu ne va putea arăta niciodată că așa este, ci numai experiența ne va convinge de acest fapt, crede Locke.— Înlăturarea problemei de față de către Spinoza, fie nu-i era cunoscută, fie i s-a părut prea metafizică.

Rezultatul criticii conceptului de substanță de către Locke poate fi rezumat în două propoziții principale. Esența substanței ca atare este necunoscută, căci substanța este o ipoteză despre ceva necunoscut. Esența relației proprietăților într-o substanță nu poate fi înțelesă, căci experiența nu oferă cunoașterii decît coexistența, nu dependența sau înlănțuirea necesară a proprietăților. Dar cu toată incognoscibilitatea ei, experiența nu se poate lipsi de ipoteza unei substanțe. Problema care se pune odată cu aceasta a fost soluționată abia de Kant.

La fel ca pentru faptul de a fi împreună sau coexistența proprietăților, și pentru succesiunea efectelor lucrurilor ne lipsește înțelegerea înlănțuirii necesare. De asemenea și problema înlănțuirii cauzale, problema lui Hume, a fost atinsă încă dinainte de Locke. Într-adevăr, spune el, experiența ne arată în desfășurarea obișnuită a lucrurilor stabilitatea și regularitatea efectului, dar din reprezentările lucrurilor nu se poate deduce necesitatea acestora. Dacă constatăm că lucrurile, în măsura în care poate cuprinde observația noastră, urmează permanent unul după altul, putem conchide că ele acționează conform unei legi, dar a unei legi pe care nu o cunoaștem.

Să facem totalul. Fără idei simple, care ajung în spi-

rit prin porțile de intrare ale simțurilor, nu există idei compuse; fără sesizarea concordanței ideilor nu există cunoaștere. Așadar, fără îndoială, sfera cunoașterii nu poate fi mai mare decât sfera ideilor; ba chiar trebuie să fie mai mică decât aceasta, căci cunoașterea se bazează pe comparația și asociația ideilor. Acolo unde concordanța ideilor nu poate fi recunoscută nemijlocit sau intuitiv trebuie, dacă cunoașterea ar urma să fie posibilă, să poată fi recunoscută mijlocit sau prin demonstrație. Așadar, dacă lipsesc ideile mijlocitoare lipsesc temeiurile demonstrative. Dar în cazul înlănțuirii proprietăților senzoriale și a efectelor lucrurilor, ideile mijlocitoare lipsesc; deci, așa afirmă Locke, știința naturii nu poate fi o știință demonstrată. Ea depinde de o experiență mereu reînnoită și este o chestiune de inducție și de apreciere practică obținută prin ea. Această știință nu poate pretinde certitudine și dovadă pentru obiectele ei. Nu numai metafizica, în legătură cu care faptul acesta se înțelege de la sine, deoarece obiectele ei, dacă există, nu sînt date simțurilor, ci și fizica nu este, după Locke, o știință în înțelesul strict al cuvîntului.

Totuși, această afirmație din *Eseu* cuprinde un punct neverificat. Despre singura metodă de-a urmări corelația fenomenelor dincolo de limitele experienței pure, metoda lui Galilei și a lui Newton, de-a deduce prin analiza matematică a fenomenelor legi sigure și precise ale naturii, Locke nu avea o cunoaștere suficientă atunci cînd a scris *Eseul*. El era prea puțin familiarizat cu matematica, pentru a înțelege opera lui Newton înainte ca acesta să fi scris un rezumat al ei; *Eseul asupra intelectului omenesc* era însă de mult terminat cînd Locke a fost inițiat în acest fel de către Newton în adevărata metodă a cunoașterii naturii. Locke vedea acum că pot exista și alte temeiuri de explicație a fenomenelor fizice decât șocul și mișcarea prin șoc, singurele pe care le considera, mai înainte, conceptibile, ținînd seama de „slăbiciunea intelectului nostru“. Acum constata că prin folosirea matematicii în domeniul fenomenelor naturii, limitele cunoașterii naturii pot fi împinse mult mai de-

parte decît pare posibil pentru simpla empirie. El voia să îmbunătățească *Eseul* în acest punct, dar nu a mai putut duce această muncă la bun sfîrșit.

Am menționat cele de mai sus pentru a trimite încă de pe acum la critica cu atît de mult mai profundă a lui Kant, întemeiată pe o cunoaștere și pătrundere mai completă a științei lui Newton; dar drumul de la Locke la Kant ne duce mai întîi la Hume.

ALOIS RIEHL

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE*

LOGICA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

LOGICA LUI ARISTOTEL CA TEORIE A ȘTIINȚEI

Introducere

Școala lui Aristotel a fost cea dintâi care a dat unui grup omogen de scrieri ale maestrului numele de logică, la fel cum tot ea a caracterizat drept *Organon* totalitatea acelor scrieri, ținând seama de scopul comun pe care îl atribuia scrierilor respective. Din amândouă părțile principale în care se împarte *Organonul*, *Topica*, scrisă mai de vreme, și *Analiticele*, numai acestea din urmă au un conținut identic cu disciplina pe care noi o mai numim și astăzi logică, și anume *Primele analitice* corespund cu logica noastră formală sau cu studiul teoriei elementare a logicii, în timp ce *Analiticele secundă* ocupă locul actuală metodologiei și teorii a cunoașterii, pe care Aristotel nu le separă.

Prin legătura strânsă cu *Topica*, pentru care s-a dat un temei în formă silogistică și raționamentelor dialectice, concepția asupra esenței logicii a fost deplasată în genere încă din antichitate. Căci numai *topica*, elementul intermediar între retorică și logica propriu-zisă este într-adevăr o disciplină tehnică sau practică. Obiectul ei este disputa dialectică. Ea vrea să instituie regulile acestei dispute; de aceea examinează, așa cum indică însăși numele ei, punctele de vedere generale ale contestării și arată cum pot fi combătute definițiile și enunțurile o dată formulate. Așa se alătură ea, ca teorie a artei de-a disputa, retoricii, ca teorie a artei de-a convinge.

* Din volumul: *Systematische Philosophie*, citat anterior, pp. 73—102.

Părerea că și logica pură este un instrument al cunoașterii, o unealtă pentru crearea cunoștinței, transpune asupra întregului ceea ce este adevărat numai pentru o parte a *Organonului*. De atunci, această părere s-a impus tot mereu, în diferite forme de exprimare: logica o teorie a gândirii, o teorie a artei de-a gândi, este logica o știință normativă, care trebuie să prescrie gândirii legile acesteia, adică ale sale; a fost comparată chiar cu etica, în timp ce alții preferau să o caracterizeze drept medicină a spiritului. Față de această părere noi ne menținem neclintit convingerea că logica are un caracter pur științific și îl considerăm pe însuși Aristotel drept garant al acestei convingeri. Nicaieri Aristotel nu-și îmbracă raționamentele sale în forme silogistice, așadar el nu poate să fi considerat aceste forme drept prescripții sau norme, conform cărora ar trebui să conchidem. Pentru el, formele în chestiune aparțin teoriei raționamentului, ba chiar epuizează, după părerea sa, această teorie; ele servesc la scoaterea în evidență a structurii interne a necesității procedurii de demonstrare prin reducerea dovezilor, care în majoritatea cazurilor trebuie să efectueze în prealabil completarea lor, intercalarea unor propoziții. Aristotel nu cunoaște în genere „norme“ ale gândirii. Însuși principiul contradicției este, potrivit lui, în primul rând, un principiu al lucrurilor și anume cel mai înalt dintre toate, și numai ca urmare a acestei împrejurări o lege a gândirii care se referă la lucruri.

Deoarece este cu neputință ca unei și aceleași realități să-i revină și să nu-i revină concomitent și în aceeași privință ceva, nici două enunțuri opuse contradictoriu referitoare la același obiect nu pot fi adevărate în același timp, și nimeni nu poate afirma și nega cu rost și înțeles același lucru și sub același raport; altfel, el însuși ar fi un astfel de lucru imposibil cu două predicate, care se anulează reciproc.

Întemeierea logicii, organizarea ei ca disciplină științifică independentă, este poate cel mai mare dintre meritele lui Aristotel, după cum, fără îndoială, este cel mai durabil. Pentru toate vremurile care au urmat și pînă în prezent învățăturile logice ale lui Aristotel au rămas decisive; chiar acolo unde importanța lor a fost

redușă sau altfel considerată, nu au putut exista dubii în legătură cu justetea lor. Și numai *Elementele* lui Euclid se pot compara cu *Organonul* lui Aristotel în ceea ce privește influența lor continuă. În amîndouă aceste opere fundamentale din moștenirea antichității se dezvăluie tot atît de decisiv geniul grecilor pentru știința formală, — geniul și în același timp mărginirea lor caracteristică: preocuparea exclusivă cu definiții și figuri imuabile, după cum s-ar putea spune, un spirit înrudit cu arta lor arhitectonică și plastică. În cuprinsul acestor limite cei vechi au stabilit pentru toate timpurile în logica și în geometria lor modele de-o rigoare abstractă. Așadar, nu numai interesul istoric leagă logica prezentului de Aristotel. Kant a mers chiar atît de departe încît a afirmat: așa cum logica de la Aristotel încoace nu a trebuit să facă nici un pas înapoi, tot așa nu a trebuit să facă pînă acum nici un pas înainte, și de aceea, după toate aparențele, este încheiată și desăvîrșită. Această convingere, care chiar pentru timpul lui Kant nu era întru totul potrivită, cu atît mai puțin nu trebuie să fie considerată valabilă pentru vremea noastră, dar putem totuși să fim convinși că și astăzi orientarea după Aristotel are o valoare reală pentru logică și anume privitor la scopul acesteia, la poziția care îi revine în sistemul științelor, la deosebirea ei față de psihologie, la raportul cu teoria cunoașterii, așadar privitor la probleme principiale, în legătură cu care nu s-a ajuns încă la un acord complet.

Fără îndoială, Aristotel a conceput logica ca o teorie generală a științei, ca teorie a teoriilor, și punctul său de vedere la întemeierea ei era cel metodologic. În afară de aceasta, cercetările din *Analitice* au ca scop să stabilească ce face o știință să fie o știință. Ele se orientează spre dovada științifică și obiectul lor este cunoașterea demonstrabilă: așa precizează însuși Aristotel scopul principalei sale scrieri de logică. Cu o parte a acestui dublu scop, dovada științifică conform formei sale, se preocupă *Analiticele prime*; *Analiticele secunde* adaugă considerarea premiselor fundamentale pe care se sprijină cunoștința necesară, avînd în vedere și conținutul ei. Amîndouă împreună constituie teoria lui Aristotel pri-

vind certitudinea cunoașterii, apodictica sa. Numele de analitică îl poartă însă întreaga disciplină formal-logică, precum și gnoseologică de la procedeul ei de reducere a dovezilor la formele de raționament aferente și de raportare a cunoașterii științifice la principiile ei.

În punctul central se află teoria silogismului. Logica lui Aristotel este construită pe silogism; toate teoriile ei suplimentare se grupează în jurul procedeului silogistic. Raționamentele sînt descompuse în propoziții, propozițiile în concepte; astfel obține Aristotel, plecînd de la silogism, accesul la o teorie pur logică referitoare la judecări și la concept. În *Primele analitice* judecățile sînt luate în considerare numai în funcția lor de premise pentru concluziile finale care ar urma să fie deduse din acestea, nu în măsura în care ele sînt expresia unor raporturi obiective, și la fel conceptele nu sînt introduse aici decît ca părți constitutive ale propozițiilor, ca termen sau ca puncte-limită ale premiselor și, în consecință, ale raționamentului. Prin acest procedeu simplu teoria logică a lui Aristotel se dezvoltă independent de orice alte ipoteze privind natura și originea conceptelor, independent chiar de propria sa ipoteză, că în concepte pot fi cunoscute esențele generale ale lucrurilor. Într-un raționament termenul nu are nimic de-a face, cel puțin nemijlocit, cu conceptul de esență, vlăstarul filosofiei socratico-platonice a conceptului. Astfel a fost delimitat scopul unei logici pure sau formale, logica a fost separată de psihologie, iar scopul teoriei cunoașterii, care la Aristotel nu poate fi bine deosebită de metafizică, a fost pus pe locul întii.

A. LOGICA

LOGICĂ ȘI PSIHOLOGIE

I. Sarcina logicii.

Forma științei este ea însăși obiect al unei științe și aceasta este: logica, una și aceeași, oricît de diferite ar fi obiectele cunoașterii potrivit naturii lor. Tocmai de

aceea logica nu-și poate datora baza ei teoretică din nou unei științe particulare, cum ar fi psihologia, și numai într-o vreme care pe drept cuvânt se laudă cu avântul cercetării psihologice, această situație simplă a putut fi nesocotită o clipă. Pentru rezolvarea unei ecuații nu avem nevoie de o teorie psihologică a reprezentării matematice și nici nu am putea utiliza în acest scop o asemenea teorie. Dar o oricît de precisă cunoștință a proceselor și actelor psihice ale judecării și deducerii ne pune tot atît de puțin în situația de-a trage corect o concluzie sau de-a dovedi justetea unei concluzii date.

Fie că posedăm aceea cunoștință, fie nu: înțelegerea necesității concluziei nu rezultă în nici un caz din ea, nici nu ar putea fi sporită chiar în cea mai mică măsură cu ajutorul ei; ea reiese mai degrabă din considerarea legăturii propozițiilor prin relațiile dintre concepțiile care se întîlnesc în propoziții. Atît de independentă este logica de psihologie. Analizele psihologice ar putea să-și găsească locul cel mult în introducerea în logică; dar și aici numai pentru a deosebi logica de psihologie și pentru a-i curăța din nou terenul, după ce acest scop a fost atins. Logica este o știință obiectivă asemenea matematicii, ruda sa cea mai apropiată. Interpretările echivoce, derutante, despre ea, care au devenit uzuale, cum sînt: știință a rațiunii, teorie a legilor gîndirii și altele de același fel, nu pot schimba cu nimic adevărata ei natură; și în loc de cuvintele logicienilor să ne ocupăm de procedeul lor. Acesta este însă pretutindeni și concordant același: analiza obiectivă a formei unei corelații științifice, nu cea subiectivă a proceselor cunoașterii. Într-adevăr, cum ar putea fi fundamentată psihologic o oarecare teză logică, de exemplu valabilitatea unui anumit mod al unei figuri a silogismului, prin observarea activității efectuate cu această ocazie de subiect? Căci o asemenea propoziție ridică față de activitatea de gîndire a subiectului o pretenție, care provine de la obiectul gîndirii și după care gîndirea noastră trebuie să orienteze.

De aici, dacă vrem să vorbim în continuare în logică despre legi ale gîndirii, nu trebuie să înțelegem prin aceasta nici legi ale naturii reglementînd gîndirea, care sînt desigur foarte complexe, ca însuși procesul de gin-

dire, și nici la norme nemijlocite pentru gândire, căci în acest scop trebuie folosite în prealabil înseși legile logice. Legi ale gândirii în sensul logicii sînt legi ale gînditului, ale obiectității în genere, și în această măsură logica este știința despre cele mai simple relații ale obiectelor gândirii și un fel de matematică a cunoașterii. Singurul ei principiu este principiul identității, sau exprimat negativ: principiul contradicției; analiza gînditului prin principiul identității; aceasta este definiția exactă a părții ei pur formale. Psihologia aparține însă logicii, la fel ca oricare altă știință particulară, ca substrat al cercetării, nu ca fundament al ei.

LOGICĂ ȘI ȘTIINȚĂ

Știința și logica își aparțin reciproc. După ce au fost găsite, numai puține teze ale teoriei elementare a logicii rămîn neatînse de progresele cunoașterii științifice și de schimbarea scopurilor ei, și chiar aceste teze cunosc, în noul context în care intră, o parțial nouă interpretare a semnificației lor. Dar metodologia științei moderne nu mai poate coincide cu cea antică, adică cu cea grecească, decît numai în elementele principale cele mai generale. Antichitatea nu cunoștea, abstracție făcînd de unele urme în filosofia pitagoreică și în cea platonice, conceptul de lege matematică a naturii. Știința sau filosofia sa se îndrepta spre conceptele formei lucrurilor, spre conceptele mai apropiate de intuiție ale speciei și genului acestora. Generalizarea la care aspira este cea clasificatoare prin abstracție. Ceea ce înseamnă în geometria euclidiană reducerea figurilor și în genere cercetarea raporturilor dimensionale ale structurilor înseamnă în logica antică reducerea conceptelor în părți ale sferei acestora și considerarea relațiilor dintre sfere. Iar în ceea ce privește operațiile raționamentului, vechea logică cerceta și stabilea legile, mai ales ale celor directe sau deductive, iar dintre acestea în primul rînd modurile care se efectuau prin subsumarea conceptelor.

În schimb o teorie a raționamentelor inductive a existat numai ca început, căci, evident, necesitatea unui asemenea raționament nu putea deveni conștientă decît abia în timpurile mai noi. În logica celor vechi, în geo-

metria și chiar în statica lor, trebuie să recunoaștem creații și manifestări ale unuia și aceluiași spirit științific, și am putea fi tentați să vorbim, folosind un simbol, care este poate mai mult decît un simbol, despre o utilizare statică a conceptelor în antichitate, în opoziție cu utilizarea dinamică și evolutivă a științei mai noi.

LOGICA ȘI METAFIZICA; RELAȚIA DINTRE ELE LA ARISTOTEL

II. Contribuție la critica logicii aristotelice.

În desăvîrșirea logicii sale și Aristotel trebuia să se arate legat de situația cunoașterii din timpul său și de sarcinile pe care ea și le punea. S-a văzut, nu fără te-me, în logica silogistică replica la metafizica formelor substanțiale, a conceptelor declarate esențe și cauze. To-tuși această corelație apare la Aristotel pentru prima oară cu prilejul folosirii formelor logice la problema teoriei cunoașterii. Numai *Analiticele secunde* atribuie pentru întîia oară principiului raționamentului, pe care *Primele analitice* l-au pus la baza teoriei silogismului, un sens real. Ele pretind în primul rînd ca termenul me-diului din raționament să corespundă cu cauza din reali-tate. Abia așa raționamentul devine unul „apodictic“, la care necesitatea logică și cea reală sau ontologică coin-cid, și deducția unei propoziții poate apărea ca o repro-ducere a devenirii și conformației lucrurilor înseși, ca expresia adecvată a determinării proprietăților acestora prin formele lor conceptuale. Înțelegem de aici că Aris-totel trebuia să ajungă la supraevaluarea silogismului, a cărei descoperire o consideră pe drept cuvînt un mer-it al său.

Dacă conceptele noastre de specie și gen nu sînt nu-mai trepte ale abstracției, ci concepte ale unor entități sau lucruri generale, atunci clasificarea individului în specia sa și, prin mijlocirea acesteia în gen, reprezintă într-adevăr un progres real al cunoașterii. Noul, „acel altceva decît ceea ce ne stă de pe acum în față“, la care

duce o asemenea clasificare, nu este cunoașterea unui lucru real, care fără ajutorul silogismului ar rămîne necunoscut, ci înțelegerea temeiului sau cauzei situației de fapt exprimată în concluzie. Socrate moare ca fiind om, necesitatea morții sale nu realitatea ei este ceea ce trebuie cunoscut silogistic și obiecțiile pe care Mill le ridică în legătură cu acest exemplu-model dat de logica de școală, al omului nemuritor și muritor, împotriva silogismului, nu-l ating cel puțin pe cel al lui Aristotel.

Totuși, trebuie admis: fără ipoteza formelor invariabile în natură ca principii active și scopuri ale lucrurilor, probabil Aristotel nu ar fi pus nici în logică toată ponderea pe sub- și supraordonarea conceptelor și nu ar fi exclus din capul locului din considerarea sa formele de raționament care nu subsumează (și încă pe timpul său Platon s-a referit la asemenea raționamente). Odată cu teoria unor asemenea raționamente nesilogistice, care conduc la consecințe nu mai puțin necesare decît cele silogistice, se pun logicii teme importante și în parte încă nesoluționate.

Critica silogisticii.

Conform convingerii lui Aristotel, silogismul reprezintă unicul și adevăratul tip al raționamentelor deductive, al raționamentelor care conchid de la general la particular. De la sine înțeles, întreaga logică tradițională și-a păstrat cu tenacitate această convingere. Ne surprinde însă faptul că însuși Mill a mai împărtășit-o. Și după părerea lui Mill silogismul, care bineînțeles trebuie să fie numai un raționament de la particular la particular, este firul conducător al tuturor raționamentelor „raționative” și teoria sa partea esențială a logicii deductive. Dar această concepție nu poate fi raportată decît la prima schemă aristotelică a raționamentului, prima figură silogistică, și chiar în aceasta este valabilă, dacă o consideră în sens strict, numai pentru primul mod cu premise și concluzie afirmative, — modul *Barbara*, cum l-a denumit logica scolastică cu o expresie caracterizantă fără nici o intenție. Într-adevăr, acest mod, dacă nu-l concepem prea formalist, este forma logică potri-

vită pentru grupuri esențiale ale raționamentelor noastre deductive. Conform lui aplicăm legi ale naturii unor cazuri noi, neprevăzute atunci când au fost stabilite și în acest fel deducem și indicii de clasificare ai unui lucru. În afară de el nu există un alt mod de-a deduce silogistic enunțuri generale afirmative. Dar în primul rând: numai în acest mod de-a conchide își găsește expresia pur și nemijlocit principiul silogismului aristotelic. Termenul mediu este într-adevăr în el, și din punctul de vedere al generalității, termenul de mijloc, iar care este termenul major și care termenul minor este precizat prin poziția lor față de termenul mediu, în timp ce în figura a doua și a treia acest lucru trebuie stabilit mai întâi din exterior, ținând seama de conchizie. De asemenea, în amindouă aceste figuri concluzia nu rezultă din subordonare, ci într-una din ele prin opoziție, în cealaltă prin scoaterea în evidență a unei părți din sfera comună a ambelor concepte externe; există în figura a doua moduri valabile cu premise minore negative, în a treia unele cu premise majore particulare, care, deci, nu sînt adevărate premise majore; acolo lipsește subordonarea, aici supraordonarea. De aceea însuși Aristotel consideră că numai prima sa schemă este desăvîrșită, o formă de raționament capabilă de-a demonstra prin ea însăși, și reduce a doua sa figură și chiar pe a treia la prima, neținînd seama de specificitatea lor și cu o artificialitate manifestă. Așadar, în fond, el nu cunoaște decît un singur fel de raționament deductiv, prima schemă. De aceea, toate atacurile, care încă în antichitatea tirzie și cu și mai multă putere la începutul filosofiei mai noi s-au îndreptat împotriva silogismului, au avut ca obiect acea schemă și principalul său fel de raționament, modul *Barbara*.

Galilei despre valoarea silogismului.

În măsura în care silogistica este întretesută cu ipoteza unui sistem existent în sine de concepte reale sau de lucruri generale, ea nu mai poate pretinde, împreună cu această ipoteză, decît un interes istoric. Dar, după

cum știm, regulile ei nu sînt deduse direct din această ipoteză, chiar dacă ar influența mijlocit deducerea lor; de aceea ele nu trebuie să aibă în mod necesar o soartă comună cu metafizica aristotelică. De fapt, le revine înaintea de toate și neîndoielnic un sens regulativ sau, cum se mai poate spune, critic; ele reprezintă un „canon“ al raționamentului, chiar dacă nu mai pot fi considerate drept un „Organon“ al acestuia. Nimeni nu a precizat mai corect această valoare remanentă, decît cercetătorul și gînditorul care a contribuit ca știința și teoria ei să înainteze mult peste Aristotel. Logica, spune Galilei, este ce-i drept o unealtă excelentă pentru reclarea argumentărilor noastre și pentru verificarea forței concludive a dovezilor aproape gata sau găsite, căci arată cum trebuie să se tragă concluziile necesare din premise cunoscute sau date; în schimb nu poate da indicații pentru găsirea dovezilor, aici matematica îi este mult superioară.

Cu aceasta se atrage totdeauna atenția că dificultatea nu se află în tragerea concluziilor, ci în stabilirea premiselor, și anume uneori căutăm premisa majoră, iar în alte cazuri găsirea premisei minore constituie partea esențială a operației noastre de raționare. Problematic este însă dacă mai aparține domeniului logicii să dea o asemenea indicație și dacă o astfel de artă a ingenuității este în genere posibilă. Poate trebuie să spunem modest, odată cu Galilei: modul cel mai sigur de-a ajunge la adevăr este a da întotdeauna înțietate experienței simțurilor, față de orice fel de argumentare doar a intelectului, ceea ce, după cum adaugă Galilei, este de fapt și în sensul lui Aristotel.

Dacă logica nu ar putea face altceva decît să aducă claritate și precizie în conceptele noastre, ordine și consecvență logică în legătura dintre propoziții: — chiar și numai printr-o asemenea practică teoria ei ar fi îndesul de justificată. Dar în primul rînd și înainte de orice ea este o disciplină teoretică; și de asemenea teoria silogismelor trebuie să aibă pe lîngă și înaintea importanței reglatoare și una pur teoretică. Cunoștințele noastre științifice nu se succed numai potrivit timpului, ci apar de asemenea separîndu-se în ceea ce privește conținutul, și silogismul nu a încetat să constituie o parte compo-

nență a teoriei noastre a raționamentului, pentru că am încetat să-l mai concepem în sensul „realismului“ aristotelic și medieval.

LOGICA ALGEBRICĂ

III. Dezvoltarea în continuare a logicii.

Continuarea teoriei raționamentului deductiv, a acestei părți principale a logicii deductive, a urmat după Aristotel două direcții și în fond la Aristotel însuși punctele de plecare pentru amândouă căile erau deja date. Cu toate că era legat, mai mult decât putem accepta, de exprimarea prin cuvinte a conceptelor și enunțurilor, amestecând adeseori unul într-altul verbalul cu logicul, Aristotel a folosit totuși pentru reprezentarea raporturilor silogistice un mod general de indicare a conceptelor: el pune litere în locul acestora și le ordonează în rînduri, care corespund diverselor figuri silogistice. Astfel Aristotel este de fapt și autorul logicii algoritmice sau matematice, al calculului logic.

Dar, abia Leibniz a pășit hotărît și din considerente principiale pe calea modului matematic de reprezentare și concepere a relațiilor logice. Forma silogismelor, a căror descoperire a fost caracterizată de Leibniz drept una dintre cele mai frumoase și remarcabile pe care le-a făcut spiritul uman, este, așa se exprimă el, un fel de matematică de cea mai mare generalitate, a cărei importanță nu este încă îndeajuns de cunoscută. În legătură cu aceasta Leibniz se gîndește la un calcul pe baza unor enunțuri identice; el reduce judecățile la ecuații și se mîlbește încă de pe atunci la el principiul „cantificării predicatului“, conform căruia în cazul fiecărui enunț afirmativ predicatul trebuie înțeles particular. Totuși încercările sale se mai mișcă încă în cadrul silogisticii.

Abia G. Boole s-a eliberat de această limitare; el a ajuns astfel creatorul unei noi discipline, algebra logicii, despre care poți numai să te îndoiești dacă este o nouă ramură a analizei matematice sau reprezintă o formă a

vechii logici. Dar cu aceasta ea nu este în nici un caz lichidată, astfel încît să fie caracterizată drept „sport logic“. Prin faptul că ea a arătat cum un oarecare sistem complex de aserțiuni logice poate fi redus conform unui oarecare element al sistemului, a făcut teoria raționamentului independentă de numărul premiselor. Împrejurarea că ea nu a putut reprezenta întreaga diversitate, — și calitativă — a relațiilor indicilor și conceptelor ca sumanzi sau factori nu constituie o obiecție împotriva ei. Căci această reprezentare se află în afara concepției logice, tot așa cum se află în afara celei matematice. Obiect al unei cercetări pur logice pot fi întotdeauna numai relațiile analitice, relațiile determinate de identitatea unor părți de conținut sau sferă ale conceptelor.

Ceea ce totuși determină logica algebrică să rămînă o specialitate logico-matematică este incapacitatea ei de a exprima deosebiri atît de esențiale, ca deosebirea dintre cele trei figuri ale silogismului. Aici își arată exprimarea prin cuvinte superioritatea față de cea algebrică. Desigur, și limba nu este decît un simbol al ideilor, dar ea este primul și cel mai apropiat simbol; dimpotriva, semnele artificiale sînt simboluri ale simbolurilor. De aceea avem mereu nevoie de enunțuri exprimate în cuvinte pentru a explica semnificația semnelor și pentru a indica legile cărora trebuie să li se supună, după constatarea noastră.

Perfecționarea logicii pornind de la teoria judecății

A doua direcție a perfecționării logicii a fost descoperită începînd cu Kant, nemulțumit de explicația pe care logicienii o dau unei judecăți în genere, semnul unității obiective a conștiinței care a preluat conceptele conținute în ea în definiția judecății. Reforma logicii a devenit reforma teoriei judecății. Toate cunoștințele noastre: experiențe, cum sînt convingerile abstracte, nu se exprimă numai prin enunțuri formulate în cuvinte sau prin forme echivalente cu acestea, ci sînt, de asemenea, considerate din punct de vedere logic, judecăți. Și

raționamentul nu este altceva decît o judecată mijlocită asupra legăturii dintre judecăți. De aceea nu numai admitem, ci pretindem, că așa cum premisele sînt doveditoare pentru concluzie, tot așa și aceasta trebuie să fie doveditoare pentru premise; dar contestăm că din acest motiv raționamentul nu ar duce la nimic nou. Și cunoașterea unei corelații analitice este cunoaștere; chiar dacă nu se sporește cunoașterea în afară, totuși o clarifică în interior. Dacă însă raționamentul constă în utilizarea unei legi a naturii, atunci fie se descoperă prin el un fapt încă necunoscut, fie se explică un fapt cunoscut.

Conchidem din anomaliiile în perturbările unei orbite planetare ca există o planetă încă necunoscută și explicăm dubla refracție prin inegalitatea elasticității în direcția axelor cristalului: într-un caz ca și în celălalt cunoașterea noastră este extinsă prin raționament. Prin urmare, dacă raționamentul cu premisele sale și cu concluzia acestora trebuie conceput ca un întreg unitar, fiind el însuși o judecată, „judecata corelației“, atunci și modurile naturale ale raționamentelor trebuie deosebite după felurile sau formele judecăților; și concluzia este cea care determină prin forma ei felul raționamentului însuși.

„TABLA“ JUDECAȚILOR

IV. Noua teorie a raționamentului.

Cu aceasta stabilirea unei „table a judecăților“ devine una dintre cele mai importante sarcini ale logicii. Cea dintîi problemă este împărțirea judecăților, conform obiectelor lor, în două forme de bază. Așa cum există două domenii ale cunoașterii, deosebite și separate unul de celălalt: unul format de relațiile dintre concepte, al doilea cuprinzînd existența concretă și faptele, tot așa

există și două clase principale de judecăți: propoziții despre concepte și enunțuri despre lucruri sau afirmații asupra realității. Aceste două feluri de realități pot fi tot atât de puțin transpuse unul într-altul ca și obiectele lor. Deosebirea esențială dintre ele apare în sensul diferit al generalității, când atribuim aceste propoziții unuia sau altuia din celălalt fel. O propoziție generală de forma toți A sînt B poate însemna: A care sînt B sînt toți A , altfel exprimat: nu există în realitate nici un lucru A care să nu fie totdeauna B , nici un om care să nu fie și muritor, pe scurt nu există o clasă A care să nu fie B . Generalitatea este aici totalitatea empirică a cazurilor comparate și raționamentul de la un asemenea general la special și particular are ca principiu „*dictum de omni et nullo*”^{*}. Aceeași formulă: toți A sînt B , folosit de un enunț abstract, are sensul esențial deosebit: A este în mod necesar B — triunghiul plan în spațiul euclidian este în mod necesar triunghiul cu suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte —, aici generalitatea este rațională și absolută, cu desăvîrșire independentă de existență și numărul cazurilor sau de repetarea conceptului.

Există un semn neîndoielnic pentru a deosebi în fiecare caz ce fel de generalitate are un anumit enunț. Insuși Locke a precizat: orice propoziție despre al cărei adevăr sau falsitate este posibilă o anumită cunoaștere nu se referă la o existență concretă; dimpotrivă, orice propoziție particulară afirmativă sau negativă care încearcă să mai fie sigură de îndată ce se încearcă a o face generală are ca obiect numai existența reală. Nici o propoziție empirică nu poate fi transformată numai pe calea empiriei într-o propoziție necondiționat generală sau necesarmente valabilă; ea are întotdeauna nevoie în acest scop de mijlocirea unei propoziții generale abstracte sub forma unei legi, și chiar și atunci empiricul pur din ea rămîne prevăzut cu clauza: se rezervă dreptul la noi cercetări.

* Predicarea despre toți și nici unul. Regulă logică conform căreia tot ceea ce revine sau nu revine, ca notă, generalului, particularului, este valabil, respectiv nu este valabil, pentru specie, pentru individ (Nota trad.).

Principalele feluri de raționamente directe.

Din această deosebire fundamentală dintre judecăți rezultă nemijlocit două feluri principale de raționamente: raționamente despre propoziții referitoare la concepte și propoziții referitoare la aserțiuni asupra realității sau judecăți despre lucruri. Dacă propoziția este o propoziție avînd o generalitate necondiționată sau rațională, așadar dacă exprimă o relație între concepte, este necesar ca și premisele să aibă ca obiect relații între concepte sau să fie propoziții conceptuale pure; în cazul acesta numărul premiselor nu este limitat. Orice înălțuire de raționamente pur analitice, dar și legătura axiomelor cu principiile și legătura principiilor cu concluziile ulterioare în felul lui Euclid, ne oferă exemple în acest sens. Dacă concluzia este o aserțiune simplă referitoare la realitate, dacă exprimă doar împrejurarea că un fapt are loc, în cazul acesta și propozițiile din care ea este dedusă sînt simple aserțiuni referitoare la realitate.

Nici aici numărul judecăților nu este precizat. Dar concluzia poate afirma realitatea și necesitatea cu referire la unul și același obiect. În acest caz, se presupune ca premisă majoră, căreia i se subordonează o propoziție avînd o valabilitate de fapt, o propoziție general valabilă și necesară, de exemplu o lege matematică a naturii; numai așa poate lega concluzia sensul unei propoziții referitoare la realitate cu cel al uneia necesare. Ținînd seama de principalul său domeniu de utilizare, acest fel de raționament cu totul esențial, care poate fi numit raționamentul științelor experimentale, corespunde, după cum se vede, primului mod al primei scheme aristotelice; chiar și Aristotel însuși cunoaște această legătură a unei propoziții a necesității cu cea a constatării stării de fapt pentru raționamentul privind necesitatea stării de fapt. Totuși, în mod curios, fără să țină seama de importanța ei principală. Numai în acest raționament una dintre ambele premise este premisa majoră și conform sensului, nu doar exterior, iar concluzia urmează aici, împotriva regulii obișnuite a premisei mai „puter-

nice". Chiar și de aceea se realizează aici un progres al cunoașterii. Mai mult încă, după cum am mai observat anterior, în această formă se utilizează o lege a naturii, fie pentru descoperirea unui fapt încă necunoscut, fie pentru explicarea unui fapt cunoscut. Conceptului de lege a naturii îi atribuim nota valabilității fără excepție. Cu ce drept are teoria cunoașterii sarcina să verifice; pentru a justifica logic concluzia obținută pe baza unei asemenea legi, este suficient ca funcției matematice a măsurimilor naturii exprimate în lege să-i revină în mod sigur o generalitate adevărată.

A treia figură silogistică are o poziție specifică. Potrivit sensului logic, concluziile ei sînt negative, și acolo unde ele conform cuprinsului textului sînt afirmative. Ele neagă pe baza unui sau a mai multor exemple presupusa generalitate a unei propoziții. Budismul arată că pot exista și religii ateiste, înseamnă: este fals că religia și teismul aparțin în mod necesar unei aceleiași structuri, necum ca ar fi unul și același lucru. Și intrucît ne interesează numai combaterea acestei opinii obișnuite, părăsim exemplul în concluzie. Nu toate raționamentele silogistice sînt raționamente prin subsumare; căci există în figura a treia un mod de raționament valabil alcătuit din două premise general negative (modul de conchidere al lui Lotze): este un alt exemplu, peste acesta, aparținînd aceleiași chestiuni. În toate cazurile de acest fel pe care vrem să o negăm trebuie completată în minte, figura însăși nu o conține; de asemenea, ea nu cuprinde nici o adevărată premisă majoră, ea apără numai împotriva posibilității de-a folosi propoziții false ca premise majore. Funcția ei importantă este eliberarea spiritului de idei preconcepute, sub forma unor generalizări mult prea grăbite.

INDUCȚIA LUI BACON

V. Logica inducției.

La fel ca în istoria filosofiei în general, și în istoria logicii crearea științei moderne a fost evenimentul care a adus cu sine a doua ei epocă, epoca logicii inductive.

Nu Bacon, un om al plăsmuirii de proiecte, un cap de diletant, — creatorul științei mai noi însuși a creat și „noul Organon“. Chiar și metoda baconiană a inducției se află, într-adevăr, în urma celei predate de Aristotel și nu cuprinde nimic nou, în afară de minuscula corectură a luării în considerare a „instanțelor negative“.

Aristotel a indicat locul corect al inducției. El consideră raționamentul inductiv ca inversare a celui deductiv. În timp ce acesta, silogismul, arată, prin termenul mediu, că termenul major revine termenului minor, inducția trebuie să arate prin termenul minor că termenul major revine termenului mediu. Ea trebuie să găsească premisele majore ale silogismelor. Aristotel vrea să dovedească inductiv, prin cazuri individuale, legătura generală dintre două concepte (în exemplul său desigur bizar al conceptelor: longeviv și lipsit de bilă), raționamentul său se sprijină pe prezența a două proprietăți diferite la aceleași lucruri; Bacon, dimpotrivă, urmărește aceeași proprietate sau același fenomen (căldura în exemplul său) în diferitele cazuri ale prezenței lui, intenția sa este să găsească inductiv definiția esenței sale, „forma“ sa. În felul lui Aristotel mai conchidem încă și noi (pentru a alege un exemplu ingenios) cu referire la coapartenența dublei refracții și forme uniaxiale a cristalului, în timp ce, conform metodei lui Bacon, nu s-a efectuat încă nici o inducție, nici chiar de Bacon însuși; căci a sa „Tabelă a prezenței“ căldurii se încheie destul de caracteristic cu un „și așa mai departe“.

Galilei despre raționamentul pur inductiv.

Dar nici calea lui Bacon și nici procedeul lui Aristotel nu duc la scop. Noi vrem să știm cum, pentru a continua exemplul nostru, se află în corelație dubla refracție și forma cristalului, cum este aceasta cauza celeilalte, și totmai acest lucru simplu inducția nu-l poate arăta. Ea ofera cel mult o regulă empirică ca material pentru explicația pe care o căutăm, dar explicația însăși ea nu o poate da. Aceasta nu se află în genere pe calea comparației cazurilor și a abstracției caracteristicilor coincidente care cad sub observare. Galilei a recunoscut cel

dintîi acest lucru. După părerea sa, prin inducție pură nu se poate obține nici o cunoaștere mai valoroasă. Căci dacă raționamentul inductiv trebuie purtat prin toate cazurile individuale, atunci el este imposibil acolo unde numărul cazurilor nu poate fi epuizat, și inutil acolo unde acest lucru este posibil. El nu poate, întotdeauna, decît să facă suma cazurilor individuale și să le rezume într-o propoziție avînd o generalitate empirică, ceea ce știm și pînă atunci, fără să adăugăm nici cel mai mic lucru la cunoașterea naturii cazurilor. De aceea Galilei pune analiza cazului individual în locul comparației multora sau a tuturor cazurilor de același fel: el pune analiza în locul abstracției.

Corectitudinea acestui procedeu apare de îndată, dacă luăm în considerare că fiecare eveniment individual din natură, luat în sine, trebuie să conțină legea dezvoltării sale. Descoperirea acestei legi într-un caz aduce deci cu sine înțelegerea tuturor cazurilor de același fel, și generalizarea este aici urmarea cunoașterii și nu, invers, cunoașterea o urmare a generalizării. Astfel s-a găsit un nou fel de concepte, cel al conceptelor legice, care au pus cunoașterii științifice o nouă problemă.

Platon și Galilei.

Ce-i drept, nici antichității metoda analitică nu-i era necunoscută. Platon a descoperit-o, după toate probabilitățile, cu prilejul încercării de-a soluționa anumite probleme geometrice. Cînd este folosită în legătură cu probleme ale filosofiei pure ea poartă numele de „explicație ipotetică a conceptelor“, pe care l-a dat probabil cel dintîi Zeller cu privire la enunțurile lui Platon. În cazul ei este vorba de verificarea unei ipoteze care se introduce pentru soluționarea unei probleme, prin desfășurarea consecințelor ei și prin compararea acestora cu ceea ce este dat sau admis. Astfel deducției prin subsumare a silogismului i se opune una constructivă și este evident că aceasta duce la un progres al cunoașterii.

Metoda lui Galilei.

În metoda lui Galilei este cuprinsă această metodă a lui Platon; dar Galilei adaugă o parte componentă esențială: experimentul. Platon verifică consecințele teoretice sau abstracte ale ipotezelor sale iarăși prin concepte; el rămîne la cercetarea conceptuală și la matematica pură. Galilei, care pornește de la experiențele simțurilor, își aplică procedeul său analitic, acel *metodo risolutivo** pe care îl numește calea invenției, la fenomenele din natură și verifică consecințele ipotezei sale pe fapte de experiență, prin încercare. În legătură cu aceasta, trebuie totuși să se țină seama că este vorba despre fapte, care ele însele trebuiau să fie mai întii găsite sub îndrumarea teoriei, ce urma să fie verificată tocmai cu ajutorul lor. Și așa cum experiența confirmă teoria, tot așa teoria extinde experiența. Istoria descoperirii și dovedirii legilor căderii libere a corpurilor va rămîne pentru totdeauna paradigma noii metode. Și ceea ce acordă acestei teorii importanța ei decisivă tocmai pentru studiul și perfecționarea logicii este conștiința desăvîrșit de limpede pe care Galilei o avea despre procedeul său. Cu ocazia observării faptului că corpurile în cădere primesc o creștere a vitezei sau o accelerație, Galilei a introdus „după lungi reflecții” în vederea explicării fenomenelor căderii, conceptul mișcării uniform accelerate, al creșterii vitezei în raport cu timpul și a dedus de aici raportul spațiilor cu timpii. El admite mental coincidența între mișcare și cădere accelerată natural cu mișcarea uniform accelerată și arată prin experimentare pe planul înclinat că „ceea ce experimentul prezintă simțurilor corespunde în întregime cu fenomenele explicate”, ipoteza fiind astfel dovedită, cu alte cuvinte încetînd să mai fie ipoteză.

Teoria explică fenomenele, iar fenomenele explicate adevăresc teoria. În această relație reciprocă între experiență și gîndire, în cooperarea, ba chiar unitatea dintre inducție și deducție constă esența metodei experi-

* Metoda rezolutivă.

mentale, chiar dacă în cazuri complicate acest lucru ar fi mai puțin ușor de recunoscut, decât în acel exemplu clasic, chiar prin simplitatea sa. După procedeul analitic urmează cel sintetic, așa-numitul *metodo compositivo**; se trece de la ceea ce este atît mental cît și obiectual simplu în cunoașterea care îl descoperă la ceea ce este compus, spre deosebire de procedeul vechii științe și superior acestuia, constînd din trecerea de la general la particular. „La fel ca în matematică și în filosofia naturii, la cercetarea lucrurilor dificile, metoda analitică trebuie să o precedă pe cea sintetică“, spunea și Newton.

Unitatea metodei științifice.

Logica modernă s-a născut în același timp cu știința modernă; de la început aceasta era știință a naturii, sau, drept ce se declara ea însăși: filosofie a naturii. Să nu se creadă însă că demonstrația în așa-zisele științe ale spiritului se efectuează prin metode esențial diferite sau că stabilirea punctelor de pornire se îndeplinește altfel decât în domeniul științelor naturii. Ce-i drept, s-a încercat recent să se deschidă între „științele nomotetice“ și disciplinele istorice o prăpastie adîncă, pînă la opoziția dintre ele, și poate fi adevărat că în cele dintîi cunoașterea este orientată mai mult spre general, pe cînd în acestea din urmă interesul este îndreptat spre individual, ba chiar spre unic. Dar de aici nu se poate deduce un dualism al metodelor. Dacă într-adevăr în științele istorice într-un sens mai restrîns alegerea și ordonarea faptelor ar trebui să se efectueze din punctele de vedere ale valorilor culturale valabile în general, aceste concepte ale valorii ar trebui să fie, fie presupuse, fie date într-un oarecare fel sau postulate, și atunci metoda utilizării lor este cea sintetică, sau ele sînt deduse prin raționament din faptele istorice, și procedeul aplicat în acest caz este cel analitic. Niciodată principiile obiectuale nu pot modifica forma generală a demonstrației științifice. Științele, separate prin obiectele lor, sînt îmbinate în unitatea cunoașterii prin metodă.

* Metoda compositivă.

Însemnătatea metodologiei pentru logica actuală.

A fi metodologie, a arăta cum este alcătuită știința, din ce relații ale elementelor sale este constituită, va rămîne întotdeauna problema principală a logicii. Punctul de vedere metodologic este pentru ea cel esențial, așa cum a fost și cel originar care a dominat însăși nașterea ei. De asemenea și toate adevăratele progrese în logică în epoca mai nouă au fost progrese în metodologie, în timp ce rubricile teoriei elementare, o dată stabilite, nu au mai putut fi dezvoltate. În primul rînd teoria metodei inductive (care nu trebuie confundată cu raționamentele pur inductive), începînd cu Hume, urmat de Mill, a rămas în punctul central al cercetării logice. Dar ceea ce căuta Hume, pornind de la fundamentul experienței pure, fără a putea găsi pe de-a întregul obiectul căutat, era cuprins în opera lui Galilei și a urmașilor săi și trebuia numai să fie scos în evidență. Fără deducție, așa am constatat, nici inducția nu este posibilă. Ea însăși este, într-un stadiu esențial al procesului ei, o deducție ipotetică, o conjectură obținută cu ajutorul unui raționament deductiv. În realitate există numai un procedeu de raționare în două direcții ale utilizării sale: cea directă, care înaintază de la premise la concluzie, și cea inversă care duce de la concluzie înapoi la premise. Și cum fiecare operație inversă are drept condiție pe cea directă, a cărei răsturnare este, tot așa și concluzia indirectă presupune raționamentul direct.

Metoda inductivă începe cu o asemenea concluzie. Noi considerăm un fenomen care urmează a fi cercetat ca putînd fi dedus din anumite prezumții și introducem, conduși de natura fenomenului, spre încercare una dintre aceste prezumții posibile, pentru a o dezvolta în consecințele ei și a vedea „dacă consecințele necesare din punct de vedere logic ale reprezentării noastre (ipotetice) sînt din nou reprezentarea consecințelor naturale necesare ale obiectului reprezentat“. Experiența simțurilor ca punct de plecare, experiența prin experiment extinsă cu ajutorul teoriei, ca concluzie: — inducția are loc

între aceste două puncte finale, și stadiile intermediare ale procesului posedă o natură deductivă.

Astfel, într-adevăr, de la Aristotel încoace logica nu a fost nevoită să facă nici un pas înapoi, în schimb a făcut mai mult decît un singur pas înainte pe calea indicată de Aristotel. A împlăitui, față de știința mai nouă, creată în secolul al XVII-lea și de puternica ei dezvoltare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ceea ce-a împlăituit Aristotel față de știința timpului său, este în puține cuvinte sarcina actuală a logicii, așa cum prevede și programul ei de viitor.

B. TEORIA CUNOAȘTERII

RELAȚIA CU LOGICA

I. Problemele ei.

Logica nu are nevoie de teoria cunoașterii pentru fundamentarea sa. Ca teorie a formei unei științe în genere este ea însăși cea mai generală disciplină științifică, nemaiavînd o altă deasupra ei, de aceea ea nu poate fi fundamentată suplimentar, după cum nici nu are nevoie de o fundamentare suplimentară. Ce-i drept însă, de cercetările ei, și anume de cele privind metodologia, se leagă o serie de chestiuni generale, care nu se află cu nici o știință în relații tot atît de apropiate, ca cele cu ea, fără a excepta nici măcar psihologia.

Logica ia obiectele gîndirii drept date, ea le consideră exclusiv din punctul de vedere al relațiilor lor reciproce, în măsura în care sînt gîndite; dimpotrivă, ea, ca logică pură, nu are sarcina de-a se preocupa de originea științei noastre referitoare la lucruri. Adevărurile ei rămîn ceea ce sînt, oriunde și-ar avea originea obiectele gîndirii; ele rămîn „adevăruri în sine“ și constituie teoria certitudinii cunoașterii potrivit formei ei. De asemenea, logica poate numai arăta cum, admițînd ipoteza relației a tot ceea ce se întîmplă în natură, se pot deduce și dovedi în mod valabil legi ale naturii, dar existența acestei ipoteze înseși și dacă are numai o valabilitate de fapt sau, dincolo de aceasta, și una necesară, nu consti-

tuie un obiect de cercetare pentru logică. Principiul raționamentelor noastre inductive este: teza generală a cauzalității nu este un principiu pur logic; el afirmă ceva despre lucrurile înseși și de aceea pentru logică nu poate însemna niciodată mai mult decât un postulat al cunoașterii noastre; dovada acestui postulat, fie că poate fi produsă, fie nu, nu aparține în nici un caz domeniului ei.

În asemenea chestiuni a căror soluționare nu revine logicii, teoria critică a cunoașterii are sarcinile ei. Ea verifică sursele cunoașterii noastre și stabilește gradul îndreptățirii sale. Originea cunoașterii, realitatea sau valabilitatea ei referitoare la lucruri, precizarea limitelor sale — acestea sînt problemele de cea mai cuprinzătoare importanță de care se preocupă teoria critică a cunoașterii. Obiectul ei este știința potrivit conținutului acesteia; de aceea, împreună cu logica, care precizează forma cunoașterii, ea alcătuiește metodologia științei. Filosofia și cercetarea pozitivă intră prin ea în contact. Dar pentru filosofie ea, și nu metafizica, este știința fundamentală propriu-zisă; căci în primul rînd ea este cea care trebuie să decidă, dacă dincolo de extensiunea experienței și de știința pozitivă o cunoaștere teoretică mai este în genere posibilă. Chiar istoric această întrebare privind posibilitatea unei metafizici a dat impulsul pentru nașterea ei. Rămîne nedecis dacă ea însăși mai cuprinde și toate celelalte probleme ale filosofiei teoretice: sigur este că le domină pe toate.

Fiecare dintre concepțiile filosofice despre lume, care au apărut în cursul istoriei, corespunde unui anumit fel de-a înțelege esența cunoașterii; există pentru fiecare un punct de vedere gnoseologic propriu, indiferent dacă însuși autorul sistemului a fost sau nu conștient de acest lucru. De aceea tipurile fundamentale ale sistemelor filosofice pot fi ordonate și îmbrățișate cu privirea după direcțiile gnoseologice posibile, pentru obținerea dovezii evidente a poziției centrale, pe care o deține teoria cunoașterii în filosofie și știință.

Problema originii cunoașterii are o dublă semnificație.

Problema originii cunoașterii are un dublu înțeles și este necesar să se deosebească cu grijă ambele semnificații. Ea poate fi problema nașterii și dezvoltării reprezentărilor noastre și pentru această chestiune psihologică și originalul are în cunoașterea noastră sensul psihologic al inițialului, al primului din punct de vedere temporal în dezvoltarea conștiinței. Vrem să știm cum a ajuns omul la reprezentările sale referitoare la lucruri, în virtutea căror capacități și acte ale spiritului său, și pentru lămurirea acestei întrebări încercăm să descompunem evenimentele psihice în procesele lor cele mai elementare, care duc, în legătură cu cauzele externe, la dezvoltarea conștiinței. Pe scurt, aici este vorba de nașterea experienței și de obținerea cunoașterii.

Deosebită de această chestiune a originii cunoașterii noastre este cea gnosologică; originară în înțelesul ei nu este anteriorul din punct de vedere al timpului, ci ceea ce precede conform ordinii conceptelor, așadar ceea ce condiționează cunoașterea, spre deosebire de ceea ce are în ea o natură dedusă. Astfel, pentru a cita un exemplu al lui Kant cu cuvintele lui Kant, „timpul ca condiție formală a posibilității schimbărilor le precede pe acestea obiectiv (adică conform conceptului), dar subiectiv și în realitatea conștiinței, această reprezentare este dată, ca oricare alta, cu prilejul percepțiilor“. Noi vrem să descompunem în teoria cunoașterii premisele obiective ale cunoașterii, nu să urmărim sursele ei subiective; în consecință întrebarea noastră este: ce cuprinde experiența ca atare, ce înseamnă cunoașterea conform conceptului ei și în ce condiții experiența este cunoaștere.

Așadar, în legătură cu chestiunea privind originea reprezentărilor noastre, psihologia și teoria cunoașterii se referă la ceva diferit, ba chiar eterogen, și trebuie să ne menținem mereu prezentă această deosebire, pentru a înțelege sensul în care la Kant și încă înaintea lui la Hume este vorba de cunoaștere *a priori*. A fi *a priori* nu în-

scamnă: a preexista în spirit înaintea cunoașterii; Kant respinge categoric un asemenea „sistem de preformație“ a spiritului, ci înseamnă a putea fi recunoscut independent de experiență, așadar exprimă un raport conceptual, nu unul temporal, cu experiența. Semnul distinctiv al apriorității este: generalitatea adevărată și stricta necesitate sînt indicii interni ai anumitor cunoștințe înseși, nu consecințe ale apariției lor din subiect. De aceea apriorismul și teoria evoluției nu se exclud reciproc, cum se afirmă mereu; coexistența lor este posibilă, rezultatele lor nu se pot stingheri sau contrazice niciodată, căci ele tratează probleme cu totul diferite. Părerea că Imm. Kant este cu desăvîrșire combătut de către Darwin nu mai trebuie luată în serios din cauza lipsei ei de înțelegere. Prin referire la evoluția conștiinței nu se poate decide nimic contra ipotezei cunoștințelor *a priori*. Toate cunoștințele noastre sînt rezultatul evoluției, chiar și cele care ținînd seama de importanța lor, sînt denumite *a priori*. Aceasta era și părerea lui Kant, care în chestiunea formării conceptelor se declara în favoarea teoriei evoluției, a teoriei „epigenezei“ lor.

LOCKE, HUME ȘI KANT

II. Dezvoltarea teoriei cunoașterii.

Ce-i drept, teoria cunoașterii a început în *Eseul* lui Locke *asupra intelectului omenesc* cu o reflecție psihologică asupra originii conceptelor; totuși, Locke nu și-a precizat mai în detaliu ideea privitoare la proveniența lor din simțul intern și extern. Cea mai mare parte a cărții a doua a *Eseului*, care tratează „ideile“ ca material al cunoașterii, este ocupată de analiza conținutului reprezentărilor, iar în cartea a patra, cuprinzînd teoria propriu-zisă a cunoașterii elaborată de Locke, nu mai este în nici un fel vorba de proveniența conceptelor. În a doua prezentare, mai matură, a filosofiei sale teoretice, Hume a transferat psihologicul din cea dintîi prezentare în introducere și analizele incluse aici pot fi

omise fără a simți lipsa vreunui lucru esențial pentru înțelegerea principalului: verificarea valorii de cunoaștere a experienței pure. În fine, Kant nu se abate de la sarcina „transcendentală” de-a dovedi valabilitatea obiectivă pentru experiență a cunoștințelor independente de experiență. Ce-i drept, el vorbește în limbajul psihologiei timpului său, despre facultatea de cunoaștere, dar tratează, în fapt, despre felurile cunoașterii. Astfel, el nu cercetează „senzorialitatea”, ca o capacitate a subiectului de-a primi reprezentări, ci conceptele de spațiu și timp, nu intelectul și rațiunea ca puteri sau capacități ale spiritului, ci conceptele logice unitare în judecăți, care, raportate la reprezentarea posibilă, obțin semnificația de categorii sau de concepte pure ale intelectului, și ideile sau conceptele rațiunii pure, în măsura în care sînt considerate drept instrumente pentru cunoștințe metafizice. Ba chiar, atît de lipsită de importanță pentru scopul său i se părea chestiunea originii conceptelor generale ale cunoașterii încît a putut scrie: „putem avea prezente aceste concepte de ori unde ar proveni ele, (întrebarea este:) de unde luăm noi înlănțuirea lor?”, ceea ce vrea să spună: cum se poate dovedi că înlănțuirea lor este valabilă cu referire la lucruri? Trebuie să te familiarizezi cu acest caracter obiectiv al teoriei cunoașterii, pentru a vedea ce este specific în modul ei de-a pune problema și deosebirea metodei ei față de analiza psihologică.

Ambele direcții principale în actuala teorie a cunoașterii.

Cercetările gnoseologice domină chiar prin numărul lor filosofia actuală. Dar chiar dincolo de filosofia de specialitate propriu-zisă întîlnim matematicieni și cercetători din domeniul științelor naturii luînd parte la aceste cercetări. Pentru aceștia obiectul unor asemenea cercetări este constituit îndeosebi de chestiunile privind fundamentele geometriei și relația dintre intuiție și gîndire în ea. Scoțînd în evidență imaginabilitatea geometriilor noneuclidiene, ei confirmau o parte a teoriei lui Kant, conform căreia axiomele geometrice nu sînt logice ne-

cesare (în terminologia lui Kant nu sînt propoziții analitice), dar fără să-i combată pe ceilalți, care susțineau necesitatea lor intuitivă. La rîndul ei, cercetarea naturii a ajuns la rezultate care chiar în virtutea importanței lor principiale și totdeodată a generalității lor excepționale au o însemnătate filosofică. La principiul conservării masei s-a adăugat pe la mijlocul secolului trecut principiul conservării energiei, o descoperire semifilosofică, după cum a denumit-o un cercetător din domeniul științelor naturii. De fapt și unele reprezentări corecte referitoare la conexiunea cauzală a evenimentelor în natura externă au contribuit esențial la descoperirea acestui principiu.

Și încă o a treia lege în afara principiilor conservării materiei și a energiei se referă la fel ca acestea la totalitatea lumii accesibile experienței noastre, lumea senzorială: principiul creșterii entropiei. Acesta se află alături de ambele principii menționate și ocupă o poziție de excepție, întrucît este singura lege cunoscută nouă care determină direcția generală a cursului evenimentelor din natură. Progrese cu o atît de mare însemnătate în cunoașterea naturii obligă de la sine la cercetarea bazelor lor. Dar, în afară de aceasta, ca urmare a descoperirii de noi fapte, pare că reprezentările și teoriile obișnuite în domeniul științelor naturii au devenit nesigure și cercetătorul naturii se vede nevoit din acest motiv să verifice din nou experiența și teoria, fundamentele sistemului doctrinei sale. Și golul imens dintre natura nevie și cea vie nu a putut fi completat cu toate eforturile făcute în acest scop; ipotezele vitaliste, la care se apelează din nou, sînt un expedient potrivit numai pentru ascunderea neștiinței noastre, în timp ce astfel golul în-suși nu face decît să se adîncească.

Fără îndoială însă, față de asemenea încercări critica lui Kant referitoare la puterea de judecată teleologică ciștigă o nouă viață în prezent. — Astfel filosofia și științele naturii au realizat pe terenul oarecum neutru al teoriei cunoașterii o apropiere, care îndreptățește cele mai mari speranțe și care pare să fie destinată să reorganizeze modul de gîndire științific și să provoace o revoluție în concepția noastră generală despre lucruri.

TEORIA CUNOAȘTERII ÎN ȘTIINȚA ACTUALĂ

III. Pozitivismul gnoseologic.

Străduințele gnoscologice actuale se mișcă în două direcții principale. Una dintre ele pășește pe urmele lui Hume, deși reprezentanții ei par să nu-și dea seama de acest lucru; cea de-a doua continuă conștient calea indicată de Kant a criticii cunoașterii acum mai bine de un secol. Cei care o urmează caută să reînnoade, acolo unde au fost tăiate, firele care leagă, spre folosul lor reciproc, filosofia și cercetarea pozitivă. Ambele direcții trebuie caracterizate aici numai prin punctele lor de pornire și prin scopurile lor.

Principiul economiei gândirii.

Pozitivismul modern, filosofia experienței pure, consideră și tratează sarcina generală a cunoașterii, ca sarcină minimă, ca „gândirea lumii conform principiului consumului celei mai mici cantități de energie”: se folosește o analogie cu principiul mecanicii ca normă a gândirii științifice. Știința trebuie să fie destinată și creată numai pentru a înlocui experiențele, pentru a economisi experiențele: aceasta ar fi funcția ei economică precum și adevăratul și unicul ei scop. Simțim, ni se spune, economisirea gândirii, ca o necesitate biologică, succesul ca o plăcută ușurare. Această economisire a principiilor nu ar fi numai o axiomă economică a rațiunii, ci o lege internă a naturii. Desigur, este o maximă justă a metodei, cunoscută încă de pe vremea sa de un mare scolastic, ca în ipotezele științei să se procedeze cu cea mai mare economie cu putință; dar motivul acesteia nu trebuie să fie unul pur economic. Chiar și simplificarea estetică, arta omiterii este mai mult decât numai economică. Economia gândirii nu este un principiu gnoseologic, ci în cel mai bun caz o ipoteză biologică, și ca atare supusă aprecierii logice și gnoseologice; așadar, cum ar putea funda ea însăși logica și teoria cunoașterii? Ea poate fi potrivită

să indice una din consecințele cunoașterii, dar, desigur, ea nu epuizează semnificația lor, nici nu este suficientă măcar pentru descrierea procesului acesteia. De asemenea, niciodată nici un cercetător nu și-a pus-o în mod conștient drept scop al cercetării sale.

Galilei căuta înțelegerea necesității succesiunii evenimentelor și de aceea afirma că relațiile dintre reprezentări trebuie explicate prin legi matematice. Nu comoditatea (pentru a evita o altă expresie mai tare a lui Lambert) de-a evita sieși și altora experiențele este dorința cercetătorului; ceea ce se străduiește el să obțină a fost și este înțelegerea faptelor, victoria gândirii asupra materiei. Desigur, legile naturii sînt și formule de deducere pentru experiențe, dar sînt mai mult decît atît, și nici însemnătatea lor propriu-zisă nu se află în acest rezultat secundar, după cum nici motivul care conduce la investigarea lor nu se află în el.

Dacă ne-am imagina că toate faptele percepției ne sînt cunoscute și ar sta deschise în fața simțurilor noastre: — dacă, într-adevăr, economia de experiențe ar fi scopul cunoașterii, în actul acesta setea de cunoaștere ar trebui să se stingă. De fapt, însă, nici atunci nu am înceta să căutăm insistent legi, cu singura condiție ca spiritul nostru să rămînă ceea ce este. Niciodată faptele nu vor putea înlocui legile. Ce-i drept, acestea sînt într-un anumit sens conținute în faptele naturii, altfel nu ar fi legi ale naturii, dar ele nu pot fi recunoscute prin simpla experiență senzorială. Legile nu pot fi percepute și necesitatea nu poate fi văzută. Chiar în cazul unei experiențe desăvîrșite, cunoștința și cunoașterea ar rămîne deosebite; și legile sînt mai mult decît simple reprezentante ale faptelor.

Teoria biologică a cunoașterii a lui Hume.

Primul care a conceput biologic cunoașterea a fost Hume și în comparație cu pozitivismul acestuia replica sa modernă nu reprezintă nici un progres. Cum convingerile noastre naturale, „rațiunea“ noastră naturală, nu

pot fi justificate prin rațiune și tot atât de puțin prin experiență (dimpotrivă, experiența se sprijină pe ele), ele trebuie, afirmă Hume, să-și aibă originea într-un principiu anterior și mai puternic decât rațiunea și experiența. Acest principiu este un instinct, o manifestare a voinței de-a trăi; convingerile noastre naturale sînt deprinderi și originea lor este biologică, de aceea nu trebuie, în prealabil, fundamentate logic, pe căi piezișe prin argumentări lungi și întotdeauna nesigure. Hume a dovedit că experiența pură nu este cunoaștere și că ființa nu poate fi fundamentată pe experiența pură. Cum însă stăruia să afirme că originea tuturor conceptelor se află în experiența pură, trebuia, ca urmare, să ajungă la negarea oricăror posibilități de cunoaștere obiectivă, și pentru a găsi o ieșire din acest scepticism total față de rațiune și de experiență, le-a subordonat pe amîndouă vieții și instinctelor acesteia.

Experiența „pură“.

Experiența pură, de la care pornește pozitivismul și la care el limitează cunoașterea, nu este ea însăși nimic pozitiv, nimic dat; ea este pregătită în vederea teoriei și în favoarea acesteia, un produs al abstracției, un simplu extras din experiența realmente dată. Gîndirea nu poate fi eliminată din experiență, și de asemenea gîndirea nu poate fi derivată din senzații.

Experiența ca atare este o judecată, care folosește senzațiile numai pentru a determina cu ajutorul lor un obiect. Chiar numai pentru aceasta senzațiile și obiectele nu pot fi unul și același lucru. Dar și alte motive încă mai învederate împiedică socotirea senzațiilor ca absolute, considerarea lor ca elemente ale realului și, dimpotrivă, socotirea lucrurilor ca simple simboluri abstracte pentru senzații. Întregi clase de impresii senzoriale, de exemplu tonurile, apar ca dependente de alte elemente, așadar propria lor natură exclude să le considerăm pe ele însele ca elemente. Ce sau unde este tonul înainte de-a cînta la un instrument cu corzi? Și, în afară de aceasta, dacă înseși senzațiile sînt lucrurile, atunci nu există regularitate în desfășurarea lucrurilor și în consecință nu există experiență. Tocmai atât cît

este valabilă mărturia experienței pure, senzațiile sînt lipsite de coerență și de continuitate.

Într-o lume doar a senzațiilor pot exista efecte fără cauze și cauze care rămîn fără efecte. Numai dacă există o lume de lucruri diferită de impresiile senzoriale, și desfășurarea senzațiilor însăși este regulată și ordonată. De aceea Hume a îngăduit imaginației să creadă un nou fel de percepții, care să completeze golurile de fapt dintre senzații. Atît de necesară este ipoteza obiectelor, care sînt diferite de impresii și continuă să existe cînd acestea dispar. Ideea unui lucru diferit de modul în care apare ar trebui să fie conform pozitivismului „o monstruozitate” — și totuși această idee este un concept metodologic, inevitabil și necesar pentru oricine, chiar pentru pozitivist, pentru a lămuri percepția comună a unui și aceluiași obiect precum și perceperea din nou a aceluiași lucru. Realitatea lucrurilor externe este o condiție a experienței, și nu această realitate în general este dovedită mai întîi de toate prin experiență, ci experiența devine posibilă prin ea.

Aici se află printre altele problemele lui Kant. Nu poți percepe în afară de tine însuți; așadar, dacă realitatea lumii externe este certă, corespunzător convingerii noastre naturale, atunci ea trebuie să fie garantată chiar prin simpla percepție externă; dar acest lucru nu este posibil decît dacă forma generală a percepțiilor externe se află în noi, ca formă a intuiției obiectelor externe, diferite de noi. Așa explică idealitatea formei generale a apariției lucrurilor realitatea experienței.

CONCEPTUL DE EXPERIENȚĂ

IV. Criticismul gnoseologic.

Teoria kantiană a experienței nu a ajuns încă istorică. Ideile ei profunde și simple, cu toată înveșmîntarea lor scolastică, intervin determinant în cercetarea gnoseologică actuală. Și așa cum acestea au mai dat o dată ajutor filosofiei științei pentru a înfăptui o nouă mișcare și dezvoltare, cînd această filosofie ajunsese pe marginea prăpastiei scepticismului din cauza urmării

unei direcții empirice unilaterale, ele par astăzi să fie din nou destinate să pună capăt îndoielilor care au pătruns chiar în cercurile științifice cu privire la certitudinea și realitatea cunoașterii prin experiență ca atare.

După cum observă un cercetător contemporan, inducția în științele naturii este gravată de o incertitudine principială, care nu există în ceea ce privește metodele matematicii. Ea se bazează pe credința într-o ordine generală a Universului, o ordine aflată în afara noastră. Această îndoială principială privind certitudinea cunoașterii naturii în general nu există conform teoriei lui Kant. Universul cercetătorului naturii este lumea experienței noastre externe, iar această lume este în afara noastră nu în sensul metafizic al cuvîntului. Ea se află sub condițiile care fac posibilă experiența pentru subiect, cu alte cuvinte o întemeiază. Și este descoperirea lui Kant, că legile superioare ale naturii, principiile cunoașterii naturii, sînt identice tocmai cu aceste condiții, că ele sînt principiile pe care se întemeiază experiența potrivit posibilității ei. Ele se referă în mod necesar la natură, pentru că sînt valabile pentru experiența naturii; și dovada lor nu rezidă în faptul că fără ele științele naturii nu ar fi posibile, căci în această măsură ele ar avea întotdeauna în primul rînd importanța unor postulate ale cunoașterii; ea rezidă în faptul că fără ele obiectul științei naturii: experiența nu este posibilă. Confirmarea acestei situații o face Kant prin analiza conceptului de experiență.

Experiența nu este încă dată prin înseși impresiile senzoriale. Nu este suficientă nici compararea percepțiilor și unirea lor într-o judecată, care exprimă starea subiectului care percepe. Mai mult decît atît, percepțiile și relațiile acestora trebuie raportate la obiecte și prin aceasta recunoscute ca general valabile. „Ceea ce în anumite condiții mă învață experiența trebuie, în aceleași condiții, să mă învețe oricînd pe mine ca și pe alții, iar valabilitatea a ceea ce învață nu este limitată la subiect.” Această generalitate esențială pentru empirie ca atare este mai originară decît generalitatea anumitor experiențe, care își are temeiul în repetarea invariabilă a aceluiași cazuri, ea este proprie fiecărui caz particular fiecărei percepții specifice. De aceea principiul care

afirmă dependența fiecărei modificări, chiar unice, de o altă modificare anterioară a acesteia este mai general decît principiul care exprimă apariția aceluiași modificări ca urmare a aceluiași antecedente: principiul cauzalității este mai general decît principiul uniformității cursului evenimentelor în natură. Cercetarea pozitivă are de-a face cu lucruri date empiric și cu relațiile acestora, aici însă, în filosofia experienței, se pune chestiunea condițiilor în care în genere lucrurile și relațiile ajung în primul rînd să fie empirice. În cazul tuturor lucrurilor care ajung sau pot ajunge la experiența noastră, recunoaștem ceva *a priori*, și anume tocmai acea proprietate prin care ele ajung pentru noi lucruri ale experienței, cu alte cuvinte prin care ni se dă nouă posibilitatea de-a obține experiența lucrurilor. Dacă nu știm ce sînt lucrurile în ele însele abstracție făcînd de percepțiile noastre, și, oricum, această cunoștință nici nu este necesară; știm totuși ce sînt lucrurile pentru noi, și anume temeiul valabilității generale a percepțiilor noastre și, în consecință, al unei experiențe posibile chiar prin acest fapt.

Noi considerăm, ori de cîte ori facem o experiență, că experiența este o judecată care determină un obiect prin percepție. Fără referirea la un obiect, percepțiile rămîn subiective și individuale. Dar această relație însăși nu poate avea loc decît prin gîndire. De aceea trebuie să existe concepte, orice origină ar avea și oricum s-ar fi dezvoltat, care constituie sau determină în general gîndirea unui obiect: concepte originare, care servesc la aprecierea percepțiilor și le înalță pînă la experiență. Obiectele pot să fie date prin percepții — și fără îndoială în ele este dată influența lucrurilor asupra simțurilor noastre — dar prin acest fapt ele nu sînt încă recunoscute ca obiecte, și ceea ce trebuie să știm pentru a putea recunoaște ceva în general ca obiect nu poate fi dedus din însuși obiectul recunoscut, căci reprezentarea sa se realizează în primul rînd prin această cunoaștere. În afară de aceasta obiectele experienței nu sînt izolate. Laolaltă, ele formează unitatea și unicitatea unei experiențe care îmbrățișează și preia în sine totul și căreia îi aparțin astfel toate experiențele viitoare ca și cele trecute. Așadar, cum pentru posibilitatea experienței

trebuie să existe concepte prin care în genere un obiect este gândit, tot așa trebuie să existe și legături originare ale acestor concepte: judecări *a priori*, care determină, potrivit formei generale, corelația obiectelor esențială pentru experiență. Fără aceste concepte fenomenele nu ar avea pentru noi obiecte, fără aceste judecări obiectele nu ar avea o înlănțuire care să asigure unitatea experienței. Prin natură înțelegem „existența concretă a lucrurilor, în măsura în care este determinată de legi generale“, sau, de vreme ce lucrurile ne sînt date în percepție ca fenomene, legitatea generală a fenomenelor. Înțelegem prin experiență tocmai acest lucru; căci, spre deosebire de simpla percepție, experiența se obține numai prin înlănțuirea fenomenelor valabilă în general. Prin urmare, natura în genere și experiența posibilă sînt concepte reciproce, și astfel Kant putea să spună: lumea senzorială, fie nici nu este obiect al experienței sau o natură — și invers, adăugăm noi: ea este natură, pentru că este obiect al experienței.

Dovada lui Kant a principiilor superioare ale naturii științei.

Principiile *a priori*, cum este principiul general al cauzalității, nu pot fi niciodată dovedite ca principii ale lucrurilor înseși, — ci numai ca principii ale experienței lucrurilor, și de aceea sînt *a priori*, adică independente de experiență, deoarece experiența depinde de ele. „Toate acelea sînt necesare, avînd în vedere obiectele experienței, fără ele experiența acestor lucruri înseși ar fi imposibilă. Fără această relație originară cu experiența posibilă, în care se întîlnesc obiectele cunoașterii, relația cunoașterii cu un oarecare obiect nu ar putea fi concepută.“ Toate judecățile empirice despre obiecte se întemeiază întotdeauna pe o judecată originară sau includ concomitent o astfel de judecată, care raportează în general fenomenele date la un obiect. Pornind de la acest punct de vedere general, Kant face dovada principiilor experienței: principiile persistenței substanței,

al cauzalității transformărilor, al acțiunii reciproce a lucrurilor și evenimentelor pentru comunitatea unei naturi.

Aceste principii sînt omogene; ele definesc, ele explică conceptul legității naturii sau al experienței în genere. Ele precizează raporturile generale ale obiectelor empirice în timp, ca formă a fenomenelor. Apariția sau dispariția absolută, și numai la acestea se referă dovada lui Kant cu privire la persistența unui substrat al fenomenelor, nu este un obiect posibil al experienței; unitatea acestora, care nu este altceva decît unitatea necesară a timpului însuși, ar fi anulată, dacă ceva s-ar putea naște din nimic sau ar putea să dispară în nimic. Ce-i drept, numai observația poate arăta ce dăinuie, ce este substratul fenomenelor, dar se presupune întotdeauna că în fiecare fenomen trebuie să existe ceva care este tot timpul prezent și rămîne invariabil ca mărime și experiența temporală este posibilă numai pe baza acestei presupunerii. Căci transformarea ne-o putem reprezenta în genere numai în opoziție cu un fenomen persistent.

Că masa persistă este o lege empirică, că un anume ceva persistă în mod necesar, o lege a empiricului. Presupunînd că masa ar apărea variabilă, așa cum consideră, într-adevăr, teoria electromagnetică a materiei, ea nu ar putea fi altceva decît ceea ce variază din ceva invariabil. Principiul persistenței substanței este, datorită acestui fapt, mai general decît principiul conservării masei și energiei. El este corelatul unității gîndirii în timp și de aceea o lege pur și simplu universală a tuturor fenomenelor temporale ca atare. De asemenea, observația trebuie să arate ce modificare a precedat o anumită altă modificare, dar faptul că în cea precedentă trebuie să poată fi găsită cauza modificării care s-a produs, că deci o modificare nu poate avea niciodată loc de la sine, ci numai pe baza unei modificări anterioare nu poate fi arătat de nici o observație. Principiul general al cauzalității nu poate fi dedus din succesiunea regulată și totdeauna obiectivă a percepțiilor cum voia Hume, căci ne este necesar principiul însuși pentru a recunoaște ce succesiune de percepții este realmente o succesiune obiectivă. Nu succesiunea modificărilor este recunoscută prin principiul cauzalității, sau chiar scoasă la lumină în

primul rînd, prin el, ea ne este dată în intuiția empirică prin fenomenele înseși: obiectivitatea succesului lor este apreciată prin acest principiu. El precizează forma generală a cursului evenimentelor în natură, legătura fiecărei modificări cu una precedentă. Un curs de evenimente lipsit de cauză este în mod necesar exclus din orice natură, deoarece timpul este forma fenomenelor și un început absolut al unei succesiuni nu poate fi obiect al experienței.

Orice eveniment, numai acest lucru îl afirmă principiul general al cauzalității, dă indicații sigure asupra unei oarecare condiții și numai prin acest fapt îl recunoaștem drept eveniment. Așa cum a arătat în mod incontestabil Hume, noi nu avem nici o experiență despre esența unei cauze și prin ce își exercită ea efectul, dar avem în schimb conceptul asupra a ceea ce înseamnă legea cauzalității pentru experiența noastră. Cauzalitatea este principiul experienței transformărilor, una din formele de determinare a unui obiect prin percepții. Persistența unui obiect în orice experiență, sau substanțialitatea, dependența sau cauzalitatea modificărilor și acțiunea reciprocă determină existența concretă a fenomenelor în timp într-un mod general și de aceea obiectiv valabil. Înainte de Kant substanța era esență, cauza o forță; după Kant conservarea substanței și cauzalitatea sînt legi ale experienței ca atare. Legitatea este numai de aceea premisa esențială pentru caracterul realului, așa cum a denumit-o Helmholtz, pentru că ea este premisa experienței în care, și numai în ea, putem noi înțeli realul.

Legile formale superioare ale experienței și prin aceasta ale naturii trebuie considerate ca fiind consecința unui principiu unic. Ele exprimă unitatea conștiinței care gîndește în toate percepțiile și experiențele. Aici, în acest cel mai înalt punct al filosofiei cunoașterii, factorul empiric și cel pur al cunoașterii, conținutul și forma experienței sînt îmbinate originar. Fenomenele sînt reprezentări, date prin lucruri, și așa cum ele trebuie în mod necesar să fie potrivite cu formele generale ale intuiției, prin care apar, adică devin reprezentări senzoriale, tot așa trebuie să poată fi îmbinate și în unitatea

gîndirii, căci în caz contrar nu ar putea fi deloc reprezentate.

Ele trebuie deci să aibă, cu totul la fel, un raport original cu intelectul, cu gîndirea, așa cum au o relație cu senzorialitatea. Aceasta înseamnă: ele trebuie să fie date într-o formă care ne asigură posibilitatea să obținem de la ele un concept și anume conceptul unui obiect în genere. Ele sînt însă obiectiv inteligibile în acest sens numai atunci cînd percepțiile și circumstanțele empirice ale acestora se află în acele legături generale care se exprimă prin legile unei experiențe posibile prin percepții. Nimic nu poate ajunge în experiența noastră, care nu corespunde încă dinainte în percepția sa unității gîndirii. Și de aceea condițiile experienței sînt totodată condiții ale obiectelor înseși, în măsura în care acestea ajung la experiență. Ele se referă, după cum se poate spune, la acea parte a lucrurilor care este îndreptată spre experiența noastră.

Teoria lui Kant privind experiența nu trebuie interpretată în mod subiectivist. În ea nu este vorba de antropologie sau de psihologie, tot atît de puțin ca de un idealism al lucrurilor. Desigur, confuzia cauzată de expresia „idealismul transcendentă”, care a pornit de la Fichte și a devenit populară prin Schopenhauer, pare că abia mai poate fi extirpată. Teoria idealității formelor generale ale intuiției a fost transformată într-o teorie a idealității lucrurilor empirice intuite în aceste forme, cu tot protestul energetic al lui Kant împotriva interpretării greșite a intenției sale, care urmărea, dimpotrivă, respingerea idealismului în sensul „recepționat” al cuvîntului. Protestul a fost desigur auzit, dar corectarea, în conformitate cu el, a propriei concepții eronate a fost omisă. De atunci se poate auzi cum se vorbește pînă la saturație despre opiniile „hiperidealiste” ale lui Kant, deși Kant nu numai că susține, ci și a stăruit asupra faptului că fenomenelor externe le corespund lucruri reale, a căror particularitate iese la lumină în toate circumstanțele pur empirice.

Concluzie.

Conceptele noastre fizice fundamentale se pot schimba, ba chiar în prezent par a fi într-adevăr în curs de transformare: analiza psihologică și a funcțiilor sufletești mai înalte poate duce la descoperirea unor noi legi ale desfășurării evenimentelor psihice: sistemul cunoașterii noastre sub aspectul conținutului său specific nu poate fi niciodată încheiat. Dar orice experiență viitoare se află încă dinainte sub legile care fac posibilă experiența în genere; dacă este experiență, atunci cu referire la ea sînt necesarmente valabile principiile fundamentale care determină existența concretă, dezvoltarea și legătura fenomenelor conform momentelor timpului: durată, succesiune și simultaneitate. Și la aceasta se mai adaugă o lege, care reglementează direcția generală a cursului evenimentelor în natură, corespunzător ireversibilității timpului. Nici o excepție de la aceste legi nu este posibilă, căci nici o experiență referitoare la o asemenea excepție nu ar fi cu putință. Principiile cunoașterii noastre prin experiență sînt neschimbătoare, progresive sînt numai experiențele efectuate sub dominația acestor legi.

BIBLIOGRAFIE

A. CU REFERIRE LA LOGICĂ.

*La p. 1**. Despre logica lui Aristotel trebuie confruntate, în afară de C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Abschnitt IV (Leipzig, 1855), opera adesea concluzivă a lui H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (Tübingen, 1896—1900), mai ales a doua jumătate a părții a doua: *Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik*.

La p. 15 și urm. Dezvoltarea în continuare a logicii. 1. Scrieri referitoare la calculul logic: G. Boole, *The mathematical analysis of logic* (Cambridge, 1847) și *An investigation of the laws of thought* (London, 1854). În afară de aceasta: L. Schröder, *Der Operationskreis des Logikkalküls* (Leipzig, 1877) și *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 3 vol. (Leipzig, 1890—

* Trimiteri la paginile ediției germane (N. red.).

1895); recent și Russell. *The principles of mathematics*, vol. 1 (Cambridge, 1903). Se mai poate menționa L. Couturat, *La logique de Leibniz* (1901).— Logica formală sau pură mai poate fi definită, ca în text, drept analiza a ceea ce poate fi gândit prin principiul identității, aducând astfel la lumină strinsa legătură a logicii cu analiza matematică. Totdeodată se poate recunoaște în această explicație supraordonarea analizei logice față de cea matematică. Dacă vrem să considerăm logica drept o parte a matematicii, nu ne este îngăduit să trecem cu vederea că în acest caz ea alcătuiește partea ei cea mai generală și de aceea este independentă de celelalte doctrine matematice. Ceea ce separă domeniul ei de cel al matematicii propriu-zise este conceptul de număr, pe care se întemeiază algebra și analiza. Unitățile logice (conceptele) nu se pot aduna cu ele însele; de aceea în legătură cu ele nu se poate folosi raționamentul prin recurență, în care Poincaré (*La science et l'hypothèse*) vede procedeul original al matematicii, și expresia devenită uzuală: „calcul identic” trebuie respinsă ca inducând în eroare. Dealtfel, din motivele indicate în text, logica algebrică nu va putea niciodată să ia locul celei verbale, al logicii „logice”, tot atît de puțin cît ar putea o pasilogie sau o pasilingua să înlocuiască limba vie.

2. Expuneri ale logicii din puncte de vedere metodologice: dintre lucrările germane pot fi menționate: Ch. Sigwart, *Logik*, vol. I; *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*, ed. 2 (Tübingen, 1889), ed. 3 (1905). Vol. II: *Die Methodenlehre*, ed. 2 (1893). W. Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. Vol. I: *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, ed. 3 (Stuttgart, 1906). Vol. II în două părți: *Methodenlehre*, ed. 2 (1894—1895). B. Erdmann, *Logik*, vol. I: *Logische Elementarlehre* (Halle, 1892).— Dintre scrierile mai vechi încă mai poate fi citată ca merituoasă: H. Lotze, *Logik* (Leipzig, 1874; ed. 2, 1881). Dintre autorii englezi B. Bosanquet, *Logic or the morphology of knowledge*, 2 vol. (Oxford, 1888) se află aproape de opiniile lui Lotze. Din operele mai vechi ale literaturii engleze rămîne cea mai importantă din punct de vedere istoric J. Stuart Mill, *A system of logic, ratiomative and inductive*, apărută mai întîi la Londra, 1843, tradusă în limba germană de J. Schiel (Braunschweig, 1849); obiectiv este depășită de W. Stanley Jevons, *The principles of science* (London, 1874). În esență Jevons dezvoltă mai cu seamă teoria inducției. Dintre logicienii germani Sigwart s-a alăturat la metodologia lui Jevons.

La p. 26. Platon și Galilei. Între metoda analitică a lui Platon și cea experimentală a lui Galilei nu există numai înrudierea internă indicată în texte, ci foarte probabil și o legătură istorică. De la Viviani știm cît de sirguincios l-a citit Galilei, în timpul studiilor sale la Pisa, pe Platon ale cărui scrieri le prețuia mai mult decît pe oricare altele. Încă de pe atunci Galilei era un adversar temut în disputele sale, de cei ce-l apărau pe Aristotel contra lui Platon. Mai tîrziu, în scrierile lui Galilei, se găsesc pretutindeni dovezile îndelungii și profunde sale

cunoașteri a lui Platon. Se repetă frecvent și aprobativ cuvîntul de *anamnesis*, reamintirea, din *Menon* și Galilei îl interpretează într-un mod specific și liber. El îl raportează la cunoașterea enunțurilor pe care le recunoaștem ca fiind cele mai sigure și perfect știute, — enunțurile matematice. *Menon* conține însă expunerea cea mai clară a metodei analitice a lui Platon. Și Kepler îi numește, într-o scrisoare către Galilei, pe Platon și pe Pitagora drept adevărații maeștri ai săi și ai lui Galilei. Astfel, geniul lui Platon, așa cum a reînviat în arta lui Michelangelo, a contribuit la crearea științei moderne.

La p. 28. Unitatea metodei științifice. — Contra: H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (Tübingen și Leipzig, 1902) și *Geschichtsphilosophie* (din: *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer* (Heidelberg, 1905). Rickert deosebește modul de considerare „generalizator” al științelor naturii de cel individualizator al științelor spiritului în sensul larg al cuvîntului; dar dacă el le identifică pe primele cu o concepție independentă de valori, iar pe cele de-al doilea cu o concepție legată de aceasta și susține că numai pentru ființele care valorifică există o „istorie”, trebuie să se fi gîndit în legătură cu aceasta numai la istorie, în sens mai restrîns de știință denumită de el a culturii pe care o opune științelor naturii.

Astfel, deosebirea dintre științele naturii și științele spiritului, combătută de Rickert din puncte de vedere logice, ajunge realmente să fie scoasă din nou în relief. Conceptele generale de valoare pe care istoricul trebuie să le aducă la cererea lui Rickert pentru alegerea materialului său nu sînt găsite de știința istorică, ci de filosofia istoriei, situație prin care se recunoaște că există o știință a istoriei, fără o prealabilă referire la conceptele de valoare. Desigur, în practica cunoașterii și istoricul își efectuează în fapt alegerea din materialul său, nu pe baza punctelor de vedere ale valorii, ci potrivit gradelor eficacității istorice, care rezultă, la rîndul lor, din scopurile cercetării sale. De aceea unul și același fapt istoric primește accente foarte diferite, potrivit diversității corelației în care istoricul îl ia în considerare; valoarea lui obiectivă rămîne dimpotrivă aceeași.

Bineînțeles, după Rickert, istoricul nu trebuie să-și aprecieze propriu-zis obiectele, ci numai să le raporteze la valori — o cerință care din punct de vedere psihologic nu poate fi îndeplinită, deoarece a raporta la valori și a aprecia este unul și același act de judecată, indivizibil, al spiritului. Așa cum fiecare eveniment istoric este unic și s-a desfășurat într-un singur fel, tot așa, și adevărata sa descriere științifică nu poate fi decît una singură, oricît de contrar ar aprecia istoricul personal evenimentul. După Rickert, considerarea „generalizatoare” a științelor naturii ar avea drept scop obținerea unui sistem de concepte, aflate unul față de altul în raporturile de sub- și suprainordonare și formate prin eliminarea individualului; și într-adevăr, acest scop s-a înfățișat ochilor filosofiei naturii din

antichitate în cea mai mare parte. Dar pe cît de sigur diferă între ele abstracția și analiza, tot atît de mult se deosebește conceptul de „lege” al științei moderne de conceptul de „specie” sau de „formă” al filosofiei antice.

Fără îndoială și cercetătorul naturii ajunge, dacă vrea, pînă jos la adevăratele lucruri și evenimente, doar a dedus legile referitoare la lucruri și evenimente din realitate. El nu trebuie decît să-și determine constantele formulelor sale pentru a păși pe drumul de întoarcere la evenimentele reale. Dar în timp ce pentru cercetătorul naturii datul sînt faptele și ceea ce caută el sînt legile, pentru istoric ceea ce caută el sînt faptele, pentru că ele au aparținut trecutului și sînt prezente numai prin consecințele lor, la ceea ce și servesc sursele istorice, iar legile conform cărora el le stabilește, sînt pentru el datul sau premisele. Aici nu se află însă o opoziție a metodelor, ci numai puncte de pornire pentru aplicarea lor. Nu orientarea către individual spre deosebire de orientarea către general, către totalitate, către unitățile și sistemele spirituale, deosebește istoria în sens mai restrîns de științele analizoare ale naturii. Dar obiectul comun, în care se divid ambele domenii ale științei, este individual: realitatea unică cuprinsă într-un unic proces de dezvoltare.

B. CU REFERIRE LA TEORIA CUNOAȘTERII.

La p. 39. Pozitivismul gnoseologic. Operele lui R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, vol. I (Leipzig, 1888), vol. II (1890); același autor: *Der menschliche Weltbegriff* (Leipzig, 1891) și E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, ed. 5 (Jena, 1906), *Erkenntnis und Irrtum* (Leipzig, 1905); în afară de acestea, Mach, *Prinzipien der Wärmelehre* (1896), capitolele finale.—Ce-ar însemna experiența „pură” rămîne la Avenarius nedeterminat și explicația pe care o oferă el: „experiența pură este experiența în care nimic nu este adăugat, în afară de ceea ce este tot experiență”, se mișcă după toate aparențele în cerc. Deja deosebirea făcută de Avenarius între valori E (excitație) (*R* — Werten; Reizen) în măsura în care se presupune că sînt părți componente ale unui „mediu ambiant”, și valori S (senzație) [*E* — Werten; Empfindungen], care sînt considerate drept conținuturi ale unui enunț, nu mai conține o experiență pură, necondiționată, ci este rezultatul unei teorii. Mach procedează mai consecvent; după el, înseși senzațiile, adică „culorile, sunetele, temperaturile, presiunile, spațiile, timpurile” sînt elementele realului, și nu există o deosebire între fenomene și ceea ce apare. Teoria cunoașterii la Mach este replica exactă a teoriei Berkeley. În timp ce pentru acesta lumea exterioară nu există deoarece este alcătuită din senzații, iar senzațiile nu pot exista decît ca „idei” în spiritul care percepe și prin el, pentru Mach spiritul percepător, „eul”, nu este decît o corelație originală a senzațiilor sau elementelor, singurele reale. „Eul nu poate fi salvat.” Dacă aici trebuie să se înțeleagă prin „eu” numai for-

ma unei conștiințe în genere, „Cuvîntul-înainte care guvernează toate reprezentările noastre” cum îl numește Kant, atunci nu este nevoie să fie „salvat”. Dacă prin el se înțelege însă corelația unitară a conștiinței, atunci această corelație nu este numai „originală”; ci este unică în felul ei, în măsura în care constituie premisa pentru reprezentarea oricărei alte corelații, reale sau posibile: „unitatea sintetică a aperecepției” în lipsa căreia nimic nu poate fi cunoscut.

La p. 45. Conceptul de experiență. De asemenea, pentru celelalte expuneri din text care urmează trebuie comparate: *Prolegomene* și Poincaré, *La Science et l'hypothèse* (Paris, fără dată), în germană cu note și explicații valoroase de F. și L. Lindemann, ed. 2 (Leipzig, B. G. Teubner, 1906) și de același autor *La valeur de la science*, în germană de E. și H. Weber (Leipzig, 1906). Cit de mult se apropie Poincaré de opiniile prezentate în text, se constată mai ales din expunerile sale asupra geometriilor neeuclidiene. Enunțurile: primele fundamente ale geometriei nu ne sînt dictate de logică, dar tot atît de puțin își are geometria originea în experiență, căci oricum am argumenta, empirismul geometric nu ne oferă o accepțiune inteligibilă, se află în cel mai perfect acord cu ceea ce ne învață Kant despre spațiu și geometrie. Cînd însă Poincaré adaugă: de aceea fundamentele geometriei se sprijină numai pe o convenție, dar această convenție nu este totuși arbitrară, el neglijează să arate prin ce se limitează acest acord, de vreme ce acest lucru nu trebuie să se petreacă nici prin impresii senzoriale și nici prin experiență. După Poincaré, obiectul geometriei este studiul unui grup special; dar conceptul general de grup a preexistat în spirit, nu ca formă a senzorialității, cum trebuie observat împotriva lui Kant, ci ca formă a intelectului. Dar atunci, în contradicție cu primul enunț al lui Poincaré, fundamentele geometriei ar trebui să ne fie dictate de logică. Căci, evident, este același lucru să spui: ceva „preexistă” ca formă a intelectului, și să spui: este fundamentat prin logică.

OSWALD KÜLPE

**AUFGABE UND SYSTEM
DER PHILOSOPHIE***

**SARCINA ȘI SISTEMUL
FILOSOFIEI**

§ 33. Sarcina filosofiei

1. Încă în primul și în al doilea capitol am atras atenția asupra necesității de-a propune să se determine din nou sarcina filosofiei, deoarece toate încercările de-a formula o definiție general valabilă a conceptului de filosofie suferă un eșec de îndată ce se intenționează să se cuprindă în ea *starea de fapt istoric dată* a acestei științe. Principala eroare pe care o poate avea o definiție este aceea de a fi fie prea *îngustă*, fie prea *largă*. Ambele privesc feluritele indicații existente referitoare la esența filosofiei. Cine o caracterizează drept știință a experienței interne nu poate satisface nici cerințele metafizicii, nici pe cele ale teoriei cunoașterii și logicii, nici pe cele ale filosofiei naturii și ale filosofiei istoriei ca discipline filosofice, și cum psihologia, care este într-adevăr știința propriu-zisă a experienței interne, este ea însăși pe cale să se desprindă de filosofie, ca știință particulară, o asemenea definiție este cu totul incapabilă să exprime obligațiile specifice ale activității filosofice. Tot așa, concepțiile despre filosofie ca teorie a valorilor sau ca știință a principiilor sînt, cu privire la dezvoltarea și starea ei, definiții prea înguste.

Dimpotrivă, cine numește filosofie concentrarea într-o sinteză logică a cunoașterii științifice, sistemul științelor, nu poate totuși deschide calea spre înțelegerea cursului dezvoltării și importanței bine stabilite, deoarece indică un concept prea larg al filosofiei. Astfel, la

* Capitolul IV din volumul *Einleitung in die Philosophie*, ed. 10 îmbunătățită, ed. August Messer, editura S. Hirzel, Leipzig, 1921, pp. 408—425.

toate variatele încercări de-a defini filosofia în mod unitar se pot constata aceleași erori. O considerare mai cuprinzătoare arată de îndată că, și din ce cauză, o definiție simplă, conformă cu schemele logice obișnuite, nu poate fi adaptată la starea de fapt a filosofiei.

2. Primul concept mai înalt (*genus proximum*) indicat în mod obișnuit în definițiile filosofiei este *conceptul de știință*. Este vorba, așadar, de diferențierea științei filosofice de alte creații spirituale aparținând aceluiași gen. Dar fără forțare și unilateralitate nu se poate preciza nici o notă de diferențiere (o *differentia, specifica*). Căci *obiectele* de care se preocupă filosofia nu sînt în nici un caz diferite în mod specific de cele ce ajung să fie studiate de științele particulare, și forma sau *metodele* activității științifice sînt, de asemenea, tot atît de puțin cu totul diferite de cele pe care le vedem aplicate în celelalte științe. În afară de aceasta, se constată o *fluctuație* permanentă a sferei disciplinelor filosofice.

Părțile filosofiei pe care le-am tratat în capitolul al doilea corespund oarecum concepției prezente, totuși fără să epuizeze într-un oarecare fel procesul istoric. În sfîrșit, se poate — și acest lucru se întîmplă adesea — să se facă deosebirea, în prezentarea unei științe particulare, între ceea ce este în ea filosofie și ceea ce aparține obiectului specific al cercetării sale. Dar cum să se poată stabili o limită precisă între știința filosofică și celelalte membre ale aceluiași gen? În consecință, nu rămîne nimic altceva de făcut decît să se renunțe în general la o definiție unitară și să se arate ceea ce-a fost esențial în filosofie și va fi probabil esențial și în viitor, într-o altă formă, și anume *printr-o definiție prin diviziune*.

3. După expunerea disciplinelor filosofice pe care am făcut-o în capitolul al II-lea, nu este prea greu să indicăm mai în amănunt sarcinile care în toate timpurile au fost legate de numele de *filosofie*. Prima constă din *pregătirea unei concepții despre lume fundamentată științific* care, ca o concluzie și o recapitulare a cunoașterii științifice, să satisfacă totodată și nevoia practică de orientare cu privire la poziția omului în lume. Atît timp cît dăinuie această dorință și un progres al cercetării științifice continuă să fie posibil, filosofia va trebui să-și îndeplinească această sarcină, care, potrivit naturii lu-

crurilor, nu-și află soluția în cuprinsul uneia sau a tuturor științelor particulare. Aici avem, așadar, de-a face cu un domeniu propriu care îi asigură, atât cât putem întrevedea, pînă în viitorul cel mai îndepărtat, o poziție specială în domeniul științelor. Vechiul nume pentru această parte a filosofiei este *metafizică*.

Întrucît ea se comportă față de științele particulare ca o continuare a acestora, se înțelege cu ușurință că ea este influențată de deplasarea acestora și că este expusă din punctul de vedere al conținutului și al sferei, unor transformări variate și importante. Schimbarea a ceea ce-a constituit în felurite timpuri stocul de probleme al filosofiei poate fi astfel înțeleasă și, de asemenea, din această împrejurare rezultă ca o concluzie simplă coincidența originară dintre știință și filosofie. Dar caracterul științific al metafizicii iese în primul rînd la lumină din faptul că multe din ceea ce poseda ea mai înainte, concepții despre natură și despre legitatea lumii externe, și a vieții sufletești, au trecut, mai tîrziu, în științele particulare, ca ipoteză, presupunere sau teorie. Comp. § 4.

4. O a doua sarcină ce revine filosofiei este *cercetarea premiselor științei în general*. Știința este un produs al spiritului cunoscător al omului. Premiselor sale îi aparțin în primul rînd formele legice, în care se mișcă cercetarea și descrierea științifică în măsura în care li se poate da o determinare generală. Ca făcînd parte din premisele științelor particulare trebuie socotit însă și un oarecare număr de concepte și judecăți precizate din punctul de vedere al conținutului, folosite în fiecare din aceste științe, fără a putea obține prin ele însele o fundamentare sau măcar o explicație suficientă. Și aici este vorba de-o sarcină caracteristică a filosofiei. Căci nu se poate face abstracție de modul cum înseși științele particulare urmau să se unifice cîndva, astfel încît să devină membrele lipsite de independență ale unui mare întreg al cunoașterii. Dar atât timp cît ele străbat căi deosebite și își cultivă propriile domenii cu o energie pătinitoare, cercetarea premiselor ei va constitui o sarcină specifică, ce trebuie să rămînă rezervată filosofiei. Prin această parte a filosofiei, pe care o numim *teoria științei*, științele vor fi perfecționate și duse pînă la capăt, pe un alt drum decît cel al metafizicii. În timp ce

aceasta urmărește firele individuale, pe care le-au tors științele, pînă la ultimele lor capete probabile, teoria științei se străduiește să descopere, să lege și să fixeze punctele lor de pornire, precum și să scruteze cursul general al dezvoltării lor.

Astfel, ambele părți ale filosofiei au drept menire comună să asigure unitatea, ordinea și coerența în multitudinea științelor speciale, dar ele își îndeplinesc această menire în moduri cu totul diferite și de aceea nici nu este cu putință ca din conceptul gol al unei completări științifice sau al ducerii pînă la capăt a cunoașterii științifice să se conchidă *a priori* că ele sînt mijloacele necesare pentru atingerea acestui scop. Prin însăși natura ei, teoria științei este supusă unor transformări mai mici decît metafizica, ea alcătuieste ceva relativ durabil în dezvoltarea fără răgaz a științelor, mai ales a filosofiei. Comp. §§ 5 și 6.

5. Enumerăm drept a treia sarcină a filosofiei, al cărei conținut este supus celor mai multe variații, *pregătirea unor noi științe particulare și a unor noi cunoștințe aparținînd acestora*. Numai prin această a treia sarcină devine schimbarea în sfera disciplinelor filosofice pe deplin inteligibilă. În unire cu modificările menționate, căroro metafizica trebuie să li se supună, ea face posibil să se stabilească o continuitate în cursul dezvoltării a ceea ce-a urmărit și a fost filosofia în diversele timpuri.

Fără îndoială, metafizica și teoria științei aduc contribuții esențiale la îndeplinirea acestei sarcini, căci datorită fiecăreia dintre ele devenim atenți la ceea ce mai lipsește din știință putînd fi totuși considerat ca un rezultat posibil al cercetării progresive, și competența critică a teoriei științei se dovedește de asemenea eficientă prin faptul că cheamă la mai buna asigurare a presupunerilor științifice sau că indică direcția generală în care activitatea în științele particulare se poate desfășura cu perspective de succes. Cu toate acestea, satisfacerea acestei sarcini este, pe de altă parte, o esențial altă activitate decît cea îndeplinită în metafizică și în teoria științei. Ea este atît de înrudită cu cercetarea pură din științele particulare, încît ar putea părea anevoios să se mai facă în general o deosebire între aceste amîndouă. Și, de fapt, nu se poate indica un semn distinctiv intern care să

decidă cînd o știință particulară pregătită de filosofi s-a dezvoltat pînă la o importanță independentă.

Dimpotrivă, acest lucru depinde de obicei de criteriile pur externe ale materialului sau sferei adăugate, care nu mai permit să apară realizabilă practicarea acestei științe particulare ca parte a filosofiei. Oricum, nu este o coincidență că tocmai filosofia apare atît de creatoare în această direcție. Căci cine își folosește forțele numai pentru probleme speciale, pentru anumite sectoare ale experienței, își pierde foarte ușor privirea de ansamblu care cuprinde sarcinile posibile în general. Acestei a treia sarcini a filosofiei nu-i putem da un nume. Mai degrabă ea poate fi denumită cel mai potrivit cu numele științelor particulare care își au originea în îndeplinirea acestei sarcini.

6. *Nu este necesar* ca aceste diverse sarcini ale filosofiei să ajungă a fi îndeplinite *separat unele de celelalte*. Mai degrabă există un număr de discipline propriu-zis filosofice la care le întîlnim active pe toate cele trei sau cel puțin pe primele două. Cine elaborează o filosofie a naturii va încerca în primul rînd să fertilizeze punctul de vedere al teoriei științei pentru domeniul special al științei naturii. În consecință, el va supune descrierii și verificării premisele care se află mai ales la baza științei naturii. Dar se va strădui apoi să strîngă în filosofia naturii rezultatele obținute de știința naturii, pregătind astfel o concepție asupra naturii așa cum poate fi inițiată ea din punctul de vedere al acestei științe.

În cele din urmă însă filosoful naturii poate face față și celei de-a treia sarcini, indicînd noi probleme sau dezvoltînd teorii noi pe baza unor fapte cunoscute pînă în acel moment. Același lucru este adevărat și pentru o etică filosofică. Ea reprezintă în același timp și o justificare a diferențierii pe care o facem cu referire la diversele sarcini filosofice. Căci numai așa se înțelege în ce mod tendințe esențiale deosebite se pot uni într-o singură disciplină, prin unitatea obiectului în legătură cu care ajung să se realizeze. De asemenea, înțelegem acum și în ce măsură se pot impune, în cuprinsul unei prezentări referitoare la o știință particulară, chestiuni sau puncte de vedere filosofice. Filosofia nu trebuie să considere că menirea ei se află în separația pașnică de cele-

alte științe și nici în generalitatea aparent atât de superbă, dar în fapt atât de vidă, a unei sinteze logice a cunoașterii științifice, ci că se găsește în permanentă influență reciprocă cu științele particulare, preluând de la ele tot ce acestea pot să-i ofere și dându-le tot ceea ce lor le lipsește.

§ 34. Sistemul filosofiei.

1. Sistemului unei științe îi aparțin, pe de-o parte, o *clasificare* completă a conceptelor pe care le utilizează, pe de altă parte, o *deducție* logică a afirmațiilor sale. Acestui ideal al unui sistem științific cu greu i se conformează, măcar aproximativ, vreo oarecare disciplină. Logica și matematica sînt singurele științe care corespund într-o anumită măsură acestor cerințe. Premisa pentru un sistem unitar este definirea unei științe care trebuie adusă în această formă; căci numai ea asigură o continuitate internă și necesară a principiilor sau conceptelor diferențiate prin *clasificare*.

Este limpede, prin urmare, că filosofia ca întreg, așa cum am prezentat-o în paragrafele anterioare, nu este capabilă să realizeze un asemenea sistem, deoarece diversitatea sarcinilor filosofice particulare face cu neputință o deducere din determinarea cea mai înaltă, și pentru că, totodată, variabilitatea conținutului ei introduce o condiție temporală întimplătoare, care este incompatibilă cu valabilitatea logică generală a unei construcții sistematice. Așadar, dacă trebuie să se renunțe la un *sistem de filosofie în general* nu este totuși necesar să lipsească, pentru acest motiv, o sistematizare a unor părți ale filosofiei, potrivite pentru aceasta. De aceea doresc să încerc să expun în cele ce urmează principalele puncte de vedere ale unei împărțiri sistematice a sarcinilor speciale ce revin filosofiei. În același timp voi adăuga cîteva observații asupra procedurii ce urmează să fie aplicat la descrierea și cercetarea acestor diferite părți.

2. Metafizica, în accepția unei concepții despre lume fundamentată științific și practic, se divide într-o parte generală și într-una *specială*. În timp ce prima expune ideile cele mai înalte sau ultime ale unui fel de-a privi lumea, îi revine celei de-a doua să creeze condițiile pre-

liminare pentru o asemenea cercetare, adaptînd rezultatele științelor luate în considerare de metafizică cerințelor acesteia. Așa cum se practică în mod obișnuit împărțirea în științe ale naturii și științe ale spiritului, metafizica specială se divide ea însăși în ambele forme principale, *metafizica naturii* și *metafizica spiritului*, după un mod de exprimare devenit uzual. Metafizica naturii trebuie să prezinte, într-o descriere ordonată, materialul cu care științele naturii contribuie la o concepție despre lume. În acest scop, ea se va sprijini mai cu seamă pe astronomie, fizică, chimie și geologie, pe de-o parte, pe disciplinele biologice, pe de-altă parte. Rezultatele științelor spiritului trebuie înmănunchiate apoi de metafizica spiritului. Mijloacele auxiliare cele mai importante pentru realizarea acestui scop îi sînt date de psihologie, etică, filosofia religiei și filosofia istoriei. Cum o metafizică fără transcendență peste ceea ce poate fi cunoscut nu ar ajunge la nici o concluzie și cum, bineînțeles, ea trebuie tratată în metafizica generală mult mai liber și mai cutezător decît în cea specială, credem că procedeul cel mai adecvat scopului în această parte a filosofiei este o metodă inductivă (comp. § 4,7).

În acest sens metafizica specială constituie condiția de neînlăturat a celei generale. De aceea, în expunerea metafizică, care urmează legile logice, ontologia (teoria despre ființă), adică metafizica generală, poate fi clasificată înaintea cosmologiei și a psihologiei (adică a metafizicii naturii și a spiritului).

3. Teoria științei, care trebuie să cerceteze condițiile tuturor științelor, obține o împărțire simplă, prin diferențierea dintre condițiile *materiale* și cele *formale*. Ce trebuie să se înțeleagă prin acestea două nu mai are nevoie de lămurire după analiza făcută mai înainte (comp. §§ 5 și 6 și după scurta comparare din § 33.4). Părțile principale ale teoriei științei, condiționate de acest fapt, sînt teoria cunoașterii și logica (la care intervin *teoria lucrului*¹ (*Gegenstandstheorie*), *semasiologia* (teoria semnelor) și *teoria obiectului* (*Objektstheorie*),

¹ În sensul unei teorii a ceea ce poate fi recunoscut *a priori* din însăși natura obiectului cu referire la obiectul cercetat (cf. Meinong, A.; nota trad.).

precum și o teorie generală a *obiectelor ideale efective* (wirklich) și *reale*; (comp. §§ 6,6 și 9) cu conținutul celor mai generale sau celor mai înalte concepte și judecăți, ca și metodele de cercetare ale tuturor științelor se ocupă teoria cunoașterii (pe lângă teoria lucrurilor și a obiectelor), iar forma și legitatea expunerilor folosite în toate științele revin logicii (și semasiologiei).

În afară de această diviziune principală mai obținem încă o împărțire specială prin diferențierea între o teorie *generală* a cunoașterii și o logică *generală* și cele *aplicate* sau *speciale*. Cele dintâi se limitează la ceea ce este comun tuturor științelor conform conținutului și formei; dimpotrivă, cele din urmă supun condițiile materiale și formale ale anumitor științe sau ale anumitor grupe ale acestora unor analize și verificări. De aceea există o *teorie a cunoașterii* și o *logică a științelor naturii*, unele ale matematicii, unele ale științelor spiritului ș.a.m.d. Procedul, care în teoria științei trebuie recomandat în primul rând, constă din reunirea și analiza cât mai complet cu putință a materialului oferit de științele înseși. Metodele și formele lor trebuie recunoscute, ordonate și dezvoltate fără nici o greșeală. Astfel, *cercetarea* are și aici un caracter *inductiv*, respectiv fenomenologic (comp. §§ 5,12). Dar și aici prezentarea sistematică a rezultatelor unei asemenea cercetări poate avea loc într-o formă logică deductivă, partea pură sau generală constituind condiția celei aplicate sau speciale. Teoria cunoașterii și logica se pot apropia cel mai mult de idealul unei clasificări și deducții complete. Și din acest punct de vedere ele pot fi considerate drept științele filosofice fundamentale.

4. Ca a treia disciplină filosofică principală pe lângă metafizică și teoria științei trebuie să se admită o *teorie generală a valorilor*, a cărei îndreptățire reală a fost pusă în evidență în timpurile mai noi atât prin cercetările etice, cât și prin cele estetice (comp. § 9,11 și urm., 10,10). Ea ar urma ca prin utilizarea materialului pe care îl oferă cercetarea empirică a diverselor domenii de cultură — căci orice cultură se bazează pe aprecieri ale valorii —, să pună problema esenței și felurilor valorii, apoi să stabilească eventualele legități ale valorilor, ale rangului și relațiilor acestora. Desigur, problemele cu-

noaşterii valorilor pot fi studiate în cuprinsul teoriei ştiinţei (respectiv al teoriei cunoaşterii). Iar pentru metafizică, atît faptul că şi aprecierile valorii aparţin stocului realităţii cît şi concepţia la care se ajunge cu referire la însemnătatea şi semnificaţia acestor aprecieri ale valorii, sînt de mare însemnătate.

O etică şi o estetică filosofică ar urma să fie constituite ca cele mai importante discipline particulare ale prezentului pe baza teoriei generale a valorilor.

5. *Ce ştiinţe particulare* trebuie să fie pregătite prin filosofie sau în care ea trebuie să ducă o activitate stimulatorie nu se poate, bineînţeles, stabili *a priori*. De aceea alăturarea lor sistematică este cu totul nerealizabilă. Trebuie mai degrabă să ne limităm la descrierea stării de fapt în clipa de faţă, adică să spunem care ştiinţe particulare se dezvoltă în prezent, în cuprinsul filosofiei, spre o activitate independentă. Conform cu ceea ce am observat în legătură cu aceasta în capitolul al II-lea, cu prilejul disciplinelor filosofice particulare, pot fi socotite printre acestea psihologia, etica (empirică), estetica şi sociologia.

Dar o asemenea pătrundere în activitatea ştiinţelor particulare *nu a fost niciodată o simplă înlocuire* a întregului domeniu al filosofiei, ci întotdeauna numai o diferenţiere într-o parte filosofică şi una aparţinînd ştiinţelor particulare, şi, după cît se poate prevedea, la toate aceste discipline se va înfăptui o separaţie corespunzătoare. Pregătirea acestei separaţii este cea mai avansată în cazul psihologiei, apoi poate în cel al sociologiei; şi aici s-ar putea indica cu uşurinţă momentele, care ar urma să fie recunoscute drept o sarcină filosofică pe baza domeniilor devenite independente din cuprinsul ştiinţelor particulare. Modul în care se va practica filosofia în aceste cazuri va putea fi ales cel mai bine folosind cazul filosofiei naturii, devenită independentă încă de pe acum. Metafizica, teoria cunoaşterii, logica şi poate încă referirea la noi sarcini ştiinţifice sau la o critică a teoriilor formulate în ştiinţele particulare corespunzătoare, deci toate sarcinile speciale ale filosofiei se unesc într-un asemenea caz pentru a fi tratate faţă de un anumit obiect (comp. § 33,6). De aceea am şi folosit prilejul, în capitolul al II-lea, la stabilirea diverselor sar-

cini ale unei filosofii a naturii, ale unei filosofii a moralei și dreptului, ale unei estetici, ale unei filosofii a religiei, în sensul filosofic al acestor concepte, să trimitem în mod regulat la o asemenea diversitate a conținutului lor. *Dar în conformitate cu aceasta miezul care rămîne al filosofiei se află în metafizică, în teoria științei și în doctrina valorilor.*

6. Alcătuirea monarhică a științelor a devenit cu timpul democratică. Odinioară, ocupînd o poziție autocratică necontestată, filosofia regală dădea ordine disciplinelor particulare, le rezolva disputele, le acorda sfaturi înțelepte și deschidea cu generozitate, celor ce aveau nevoie, tezaurul ei de idei și de metode. Și ele soseau în cete numeroase și se străduiau să urmeze îndrumările suveranei spre a trage foloase pentru propria lor atitudine, înzestrîndu-se din exemplul și bogăția ei. Dar apoi se trezeau ca dintr-un vis rău: calea care le-a fost arătată era o cale greșită, bunurile pe care le-au primit doar niște zorzoane lipsite de orice preț, și chipul mîndru, cu trăsături armonioase, al reginei înseși, cu care rîvneau să semene, o desăvîrșire născocită. Atunci ea a fost alungată de pe tron și o dezvoltare febrilă și cu bune rezultate, obținută cu propriile puteri, a îngăduit în curînd celor înșelați să se cufunde într-o îngîmfare arogantă. Nu se mai zărea nimic din domeniul articulat în mod organic, „structura articulată“ a activității științifice s-a descompus într-o confruntare anarhică.

Între timp cea repudiată și disprețuită s-a concentrat în sine, a învățat să renunțe la fructele găunoase ale artei dialectice, să fie capabilă și demnă de încredere în ceea ce privește amănuntele, să se încline în fața forței faptelor. Cînd însă zelul lipsit de orizont al supușilor de mai înainte a pus mîna, printr-o năvală furtunoasă, pe sceptrul părăsit, vrînd să aleagă ca suverană pe păpușa lipsită de suflet a materialismului, ea a ieșit din nou la lumină în armura sigură a teoriei cunoașterii și a respins atacul, trimițînd — cu cuvinte clare, înțelepte — pe cei nechibzuți, înapoi în cuprinsul granițelor lor. De atunci prestigiul ei a crescut considerabil, mai cu seamă cînd s-a observat că nu mai este împinsă de dorințe de dominație.

În prezent, s-a croit drumul pentru o relație reciprocă pașnică. Filosofia lucrează — în metafizică, în teoria științei, în teoria valorilor și în strădaniile pregătitoare — *prin științele particulare, cu ele și pentru ele*. De asemenea, acestea acceptă să fie sprijinite de filosofie, să servească cunoașterea împreună cu ea și să-i aducă contribuții. Această introducere în filosofie speră că a izbutit să arate că în alcătuirea ei democratică filosofia nu a pierdut nimic din adevărata ei menire inițială, ci că activează și se străduiește cu totul în spiritul glorioasei ei tradiții.

§ 35. Importanța filosofiei pentru pedagogie.

1. Relațiile dintre filosofie și pedagogie au devenit evidente încă de timpuriu. Ca un geniu pedagogic de prim rang, Socrate a exercitat o influență profundă și multilaterală asupra filosofiei grecești. În scrierile sale despre *Stat* și despre *Legi*, elevul său Platon a tratat educația în cadrul întregii sale filosofii. El îi pune în față dubla sarcină, de-a infiltra spiritul (*ethos*) comunității ideale în cetățenii cu drepturi depline și a-i forma pe filosofi — domnitori care trebuiau să mențină comunitatea în alcătuirea ei desăvârșită. Același caracter filosofic statal îl are și pedagogia lui Aristotel. Educația este hotărâtă prin constituție. Ea își are originea în etosul cetățenilor și se menține prin păstrarea acestui etos, fiind promovată prin desăvârșirea lui. Amândouă trebuie să înfăptuiască educația.

După prăbușirea statelor libere antice, reflexia filosofică își pierde legătura cu filosofia statului; ea primește un caracter mai mult individualist. Acest lucru apare în scrierea lui Quintilian (secolul 1 după Hristos) despre formarea ca orator (*Institutio oratoria*).

În literatura pedagogică a epocii creștinismului vechi și a Evului Mediu predomină tendința de educație *practică*. Același lucru este adevărat pentru scrierile pedagogice ale *umanistilor*, care sînt puternic influențați de Quintilian.

Peste individualismul acestora se ridică, purtat de un spirit religios-filosofic, Amos Comenius (1592—1670). În lucrarea sa *Marea didactică* (*Didactica magna*, 1628), el propune idealul de a conduce omenirea prin educație la o mulțumire profundă și permanentă, după voia lui Dumnezeu. Didactica este pentru el „arta universală de-a înțelegerea școli care să cuprindă totul”. La Comenius se manifestă deja tendința de-a clădi pedagogia pe baza experienței. Sub influența științelor născînde ale naturii, el crede că poate descoperi și fundamenta normele educației prin studiul naturii și al legilor ei. Dar aici, ca și mai târziu în romanul educativ al lui Rousseau *Emile* (1762), dublul sens al cuvîntului „natură” (ceea ce există și ceea ce trebuie să fie) joacă un rol funest; și împiedică lămurirea sistematică a problemei ce anume poate datora pedagogia științei naturii bazată pe experiență (inclusiv psihologia) și ce nu.

Încă și mai hotărît și mai conștient și-a exercitat influența asupra pedagogiei secolului al XIX-lea direcția empiristă; la Fr. E. Beneke *Erziehungs- und Unterrichtslehre* [Teoria educației și a învățămîntului], 2 vol., 1835, ed. 4, 1876 și alții.

Potrivit acestui punct de vedere, pedagogia este sprijinită în parte pe-o etică concepută ca o știință bazată pe experiență, astfel la A. Döring și la alții, sau pe tendințe naturale identificate empiric la adolescenți. Astfel Dilthey cu referire la tendința spre adevărata desăvîrșire a vieții sufletești și a coeziunii adecvate scopului a activităților acesteia; astfel Stadler cu referire la nevoia de-a obține efecte în general și la satisfacerea legată de acestea; astfel Kretzschmar cu referire la nevoile culturale existente în fapt. Sau se alege ca fundament empiric al pedagogiei biologia și teoria evoluției, așa cum procedează Spencer în pedagogia sa individualistă, Guyau și Bergemann în pedagogia lor cu orientare socială.

Într-o opoziție tăioasă cu această direcție empiristă care vrea să clădească știința educației pe fapte se află direcția *idealistă*, care își deduce cerințele pedagogice din idei generale privind valoarea sau din idealuri formate pe baze concrete. Ce-i drept, însuși Kant nu și-a formulat încă prelegerile sale pedagogice pornind de la sistemul său idealist, dar în scrierile pedagogice ale lui

Schiller și Pestalozzi (1746—1823) trăiește acest spirit idealist; el apare cel mai categoric în *Cuvintările către națiunea germană* ale lui Fichte; el acționează în numeroase doctrine ale educației, apărute din școala lui Schelling, Hegel și Kraus. Sistemul pedagogic cel mai însemnat în sensul idealismului neokantian este „pedagogia socială“ a lui Paul Natorp.

O a treia direcție este urmată de gânditori care, cei drept, nu încearcă să obțină idealurile educației din fapte de experiență, ci le deduc, ca idealistii, din convingerile cele mai profunde privind valorile, dar, pe de altă parte, iau mai mult în considerare împrejurarea că orice educație se adresează totuși unor oameni reali, și cunosc natura psihofizică și condiționarea istorică a acestora, de care trebuie să țină seama. Dar cum natura, ca istorie, nu ni se dezvăluie decît în experiență, în această direcție ajung să fie recunoscute, pe lângă ideile conducătoare, și faptele de experiență. Aici trebuie citate lucrările lui Herbart (*Die allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* [Pedagogia generală dedusă din scopul educației], 1806, și *Umriss pädagogischer Vorlesungen* [Rezumat al unor conferințe pedagogice], 1835) și *Erziehungslehre* [Teoria educației], lăsată moștenire de Schleiermacher. Printre cei noi aparțin aici: Münsterberg, Rein, Barth, Cohn și alții.

2. Să încercăm să ne precizăm poziția față de aceste diferite direcții principale în pedagogia științifică!

Ca orice activitate culturală, și educația a fost practică mai întâi instinctiv. Germenele unei științe a educației (pedagogia) se află în faptul că oamenii încep să reflecteze asupra educației (asupra scopurilor, căilor, organizării, mijloacelor ei). La întemeietorii ei Platon și Aristotel pedagogia mai aparține filosofiei; dar a devenit încă de mult o știință independentă. Deoarece însă, după cum arată privirea noastră istorică de ansamblu, ea a stat pînă astăzi sub influența curenților filosofice, se pune întrebarea cum trebuie concepută relația pedagogiei cu filosofia.

Răspunsul va fi diferit, după cum se iau în considerare ambele sarcini principale ale pedagogiei: 1. știința despre *faptele* educației, 2. a fi teoria normelor acestora. (Considerăm aici „educație“ în sensul cel mai larg

al cuvîntului, astfel încît înțelegem prin ea nu numai formarea voinței, ci formarea omului ca întreg, astfel încît ne gîndim nu numai la formarea tineretului, ci și a maturilor inclusiv autoeducația tuturor; și, în cele din urmă, avem în vedere împreună cu acestea și latura individuală, precum și pe cea socială a educației și întregul amenajament realizat prin ea și pentru ea.

Educația în cursul evoluției ei ca fapt *unic* se înfățișează ca o parte importantă a istoriei culturii. Pedagogia istorică (ca istorie a instrucțiunii și a teoriei pedagogice) aparține astfel științei istoriei și ajunge, împreună cu ea, în filosofia istoriei.

Potrivit legilor lor generale, faptele educației, ca manifestare a vieții comunitare, trebuie studiate de sociologie, care în prezent de-abia este pe cale să se dezvolte, despărțindu-se de filosofie, ca o disciplină autonomă.

Cu aceasta, *direcția empiristă* în ceea ce privește pedagogia, în măsura în care este o știință a *faptelor*, ar putea fi în esență menționată. Dar și avînd în vedere pedagogia *normativă*, îi revine acestei direcții un anumit conținut de adevăr. Căci educația trebuie să acționeze asupra oamenilor, așa cum sînt ei de fapt. Nici modelul idealist al educației nu poate să nu țină seama de oamenii reali și de stările umane în întreaga lor constituție neideală. Dimpotrivă, educația va putea fi cu atît mai desăvîrșită, cu cît cunoaștem mai bine natura reală a omului, legitățile vieții sale individuale și ale celei în comunitate, precum și dezvoltarea istorică și caracterul condiționat al stării culturii umane date, în momentul respectiv. Astfel biologia, antropologia, psihologia, știința despre tineret, pe de altă parte istoria culturii, discipline exclusiv empirice, apar ca științe auxiliare indispensabile și pentru pedagogia normativă.

Dar direcția empiristă se lovește deîndată de o barieră de netrecut, cînd își pune întrebarea spre ce scopuri trebuie să se îndrepte educația și mai ales cum trebuie valorificate felurile ideale de educație, despre care ne vorbește istoria. Despre toate acestea putem căuta lamuriri numai în *teoria generală a valorilor*. Dar aceasta nu poate fi empirică, deoarece sarcina ei nu este să studieze probleme de fapt, ci probleme de valabilitate. Experiența a ceea ce-a fost și este în fapt nu poate decide

în final asupra a ceea ce este de preț să fie, asupra a ceea ce este, în această măsură, valabil.

Dar nu numai o singură disciplină referitoare la valoare, etica, ajunge astfel fundament al pedagogiei (normative). Bineînțeles, este în primul rând important să se formeze oameni *moralii*; dar oamenii trebuie educați și pentru sarcinile vieții economice, de stat și juridice, ei trebuie educați în vederea participării la știință, artă și religie. Așadar, pedagogia trebuie să se sprijine pe întreaga *teorie a valorii* sub forma ei de *filosofie a culturii*. Dacă pe lângă teoria valorilor am desemnat ca părți principale ale filosofiei *teoria științei* (teoria cunoașterii și logica) și *teoria realității* (metafizica), nu trebuie să se conchidă din cele spuse că amîndouă aceste părți principale nu ar avea vreo importanță pentru fundamentarea pedagogiei. Căci chiar ele însele pot fi cuprinse în teoria valorilor — și anume considerînd că valoarea „cunoaștere” are nevoie pentru realizarea ei de două lucruri, 1. să sesizăm și cunoașterea însăși — tocmai în teoria cunoașterii și în logică; 2. să acordăm cunoașterii realității o concluzie strălucită în metafizică. Astfel, amîndouă aceste părți ale filosofiei fac parte și ele din fundamentele pedagogiei.

Așadar, pedagogia normativă trebuie să obțină de la *întreaga filosofie* lămuriri și învățăminte privind formarea scopurilor și idealurilor educației, dar de multe ori și în legătură cu aprecierea mijloacelor și metodelor educative. De asemenea, dacă unele formări de idealuri ale educației pot fi considerate ca fiind valabile cu certitudine științifică, ori dacă aici toate depind în cele din urmă de-o luare personală de decizie — chiar această întrebare trebuie să găsească răspuns în teoria valorilor.

Chiar dacă pedagogia s-a despărțit de filosofie ca știință și metodologie independentă, ea nu poate decît să progreseze, dacă continuă să-și dea seama că partea ei normativă este în esență filosofie aplicată.

DIN LITERATURA MAI NOUĂ MENȚIONĂM:

P. Barth: *Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre* (Elementele teoriei educației și învățămîntului), 1906, ed. 4, 1912.

P. Bergemann: *Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaft-*

Heber Grundlage (Pedagogia socială pe bază științifică experimentală), 1900.

J. Cohn: *Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage* (Spiritul educației. Pedagogia pe bază filosofică), 1919.

W. Dilthey: *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft. Sitzungsberichte der Preuss. Akademie d. Wissenschaften* (Despre posibilitatea unei științe pedagogice general valabile. Procese verbale ale Academiei de Științe a Prusiei), 1888.

A. Döring: *System der Pädagogik im Umriß* (Sistemul pedagogiei în rezumat), 1894.

M. Frischeisen-Köhler: *Philosophie und Pädagogik* (Filosofie și pedagogie), *Kant-Studien*, vol. 22 (1918, pp. 27—80).

M. Guyau: *Erziehung und Vererbung* (Educație și ereditate), în germană, 1913.

R. Hönigswald: *Über die Grundlagen der Pädagogik* (Despre bazele pedagogiei), 1918.

J. Kretzschmar: *Entwicklungspsychologie und Erziehungswissenschaft* (Psihologia dezvoltării și știința educației), 1912.

A. Messer: *Weltanschauung und Erziehung* (Concepția despre lume și educație), 1921.

H. Münsterberg: *Psychotechnik* (Psihotehnica), 1914.

P. Natorp: *Sozialpädagogik* (Pedagogia socială), 1899, ed. 4, 1920.

Fr. Paulsen: *Pädagogik* (Pedagogia), 1911.

W. Rein: *Pädagogik in systematischer Darstellung* (Pedagogia prezentată sistematic), 2 vol., 1911.

H. Schmidkunz: *Logik und Pädagogik* (Logică și pedagogie), 1920.

A. Stadler: *Philosophische Pädagogik* (Pedagogie filosofică), 1911.

O. Willmann: *Didaktik als Bildungslehre* (Didactica, teorie a educației), 1882, ed. 4, 1909.

**DIE AUFGABE UND DIE GRUNDSÄTZE
DER LOGIK***

**SARCINA ȘI PRINCIPIILE
LOGICII**

§ 1. Sarcina logicii.

**1. Logica, parte a unei teorii
a științei.**

Schimbarea esențială, care a devenit decisivă pentru logica modernă față de cea veche, privește dezvoltarea unei științe independente, bucurându-se de un progres regulat și posedând un stoc de bază sigur. Logica mai veche putea considera gîndirea și cunoașterea unor persoane în parte și disputele dintre ele drept o bază avînd o valoare identică pentru înțelegerea regulilor și legităților logice; logica modernă se referă în legătură cu această chestiune la *situația obiectivă* a științelor, așa cum este expusă în cărți. Dacă în trecut logica era caracterizată drept o teorie a gîndirii sau a gîndirii adevărate și corecte, ori drept o teorie a artei de-a gîndi, ea este concepută și tratată acum ca o *teorie a științei* sau ca o parte a unei asemenea teorii. De aceea este important să se stabilească ce sarcină specială îi revine în cuprinsul acestor limite, în primul rînd cum se deosebește de *teoria cunoașterii*, considerată și ea ca aparținînd teoriei științei.

2. Scopurile și căile științei.

Fiecare știință are drept scop descrierea ordonată, conformă cu realitatea și adecvată scopului, adevărată și corectă, a unor cunoștințe valabile sau a unui sistem de judecăți valabile. Chiar dacă aceste judecăți nu sînt încă găsite pretutindeni, ele constituie idealul spre care tind științele. În legătură cu acest ideal nu prezintă nici o importanță dacă științele se ocupă de obiecte gene-

* Capitolul întii din volumul: *Vorlesungen über Logik*, ed. Otto Salz, S. Hirzel, Leipzig, 1923, pp. 7—41.

rale cum ar fi secțiunile conice sau numerele ori de obiecte individuale cum ar fi o personalitate istorică sau o operă de artă. De asemenea, se poate renunța aici la precizarea dacă validitatea se bazează pe evidență¹ sau pe argument² sau pe experiență³ sau pe presupunere⁴, și dacă ea poate fi obținută oriunde. Știința încearcă să ajungă la un sistem de judecăți valabile prin *metodele cercetării și descrierii*. Observația și experimentul, analiza și sinteza, inducția și deducția, pe de-o parte, definiția conceptelor și descrierea, diviziunea și sistematica, concluzia și dovada, pe de altă parte, se află în aceste direcții ale activității științifice. Metodele cercetării obțin un contur și o culoare specială în științele particulare: fizice — observații și experimente psihologice; chimice — analiză și sinteză conceptuală; matematice — inducția și deducția în științele reale.

Dar cu toată această observație nu trebuie să se conteste că anumite trăsături comune se întilnesc și la metodele de cercetare. Dar ele dau înapoi din fața celor individuale, caracteristice pentru științele particulare sau pentru grupuri ale acestora. Astfel, experimentul nu poate găsi vreo utilizare în astronomie sau în științele istorice. Dimpotrivă, metodele descrierii corespund în toate științele unor puncte de vedere în esență similare. Definițiile și clasificările, concluziile și dovezile, în măsura în care se pot în genere utiliza, au pretutindeni același caracter. Așa se naște ideea unei *științe a metodelor generale de descriere*, din care face parte logica. Fiecare descriere presupune trei lucruri:

1. *obiecte*, care se descriu,
2. mijloace de descriere, *semne*, care se referă la obiecte (limbă, cifre),
3. o coordonare logică a amîndurora, pe care o numim *semnificație*: semnele se referă prin semnificațiile lor la obiecte.

Logica se ocupă în primul rînd de ultima din aceste condiții prealabile ale descrierii, de semnificații. Pentru

¹ Axiomă.

² Principiu.

³ De exemplu la descrierea mineralelor.

⁴ De exemplu la o ipoteză fizică sau chimică.

ea relația dintre semnificații și obiecte nu intră în considerare. Corectitudinea materială nu este de competența logicii. Obiectele apar în ea numai ca membre ale unei relații, ca valori-limită. Dimpotrivă, se poate verifica logic cum se comportă reciproc semnificațiile, dacă sînt în contradicție sau în armonie.

3. Teoria elementară.

Premisa pentru o teorie a metodelor descrierii este o teorie elementară, care cercetează și analizează ultimele elemente logice constitutive ale descrierii. Le-am întilnit încă de mai înainte în semnificații. Semnificațiile trebuie fixate spre a nu fi instabile, ducînd la opinii greșite în înțelegerea cuvintelor. Numim semnificațiile fixate *concepte*. Ele sînt ultimele elemente ale unei descrieri științifice, făcînd astfel parte din teoria elementară. Baza oricărei verificări logice și a oricărei înțelegeri logice este ca același cuvînt să aibă în diferite locuri același înțeles. Cele mai multe confuzii logice își au originea în supărătorul obicei de-a folosi același cuvînt cu semnificații diferite, ajungîndu-se astfel în contradicție cu definițiile formulate originar. Dar nu trebuie să devenim pedanți și să pretindem, din această cauză, cîte o definiție pentru fiecare expresie.

Există științe în care definițiile joacă un rol minim, ca de exemplu în știința istoriei. Chiar de aceea nu trebuie să uităm că definițiile sînt numai un mijloc pentru realizarea scopului. Acolo unde referirea univocă la obiectul avut în vedere este posibilă și fără o definiție se poate renunța la ea. Acesta este cazul mai ales la obiectele empirice individuale. Ar fi ridicol să dăm o definiție a lui Goethe sau a lui Shakespeare. Dar expresiile importante din punct de vedere terminologic și în primul rînd expresiile nou create sau înzestrate cu un sens nou trebuie să fie făcute ușor de înțeles cu ajutorul definiției. Desigur, corectitudinea cunoașterii afirmate nu este luată în considerare cu acest prilej. Chiar mari filosofi au păcătuț împotriva postulatului formulat aici. De exemplu Kant a folosit cuvintele „experiență“, „fenomen“, „lucru în sine“ și altele în felurite înțelesuri.

Semnificațiile nu trebuie să rămână izolate, dacă urmează într-adevăr să alcătuiască o descriere neîntre-ruptă. Semnificațiile trebuie unite între ele în complexe pline de înțeles. Nu este destul doar să caracterizăm obiectele individuale, ci trebuie să relatăm comportarea lor, așa-zisa *stare de fapt*: că pasărea zboară și nu stă în copac, că mineralul este omogen, că unghiul unui triunghi este egal cu $2R$ ș.a.m.d. De regulă o unică semnificație este prea vagă, pentru a ne spune ceva în-deajuns. Mai ales ea lasă frecvent nesoluționată chestiunea care obiect este cel caracterizat prin ea. De exemplu, cuvântul „ciine“ mă lasă nelămurit dacă este vorba de un anumit animal sau de un gen comun. Conceptul singular este ca o piatră de construcție care se potrivește aici sau dincolo, dar pe care nu se poate vedea cărui întreg îi aparține. Descrierea poate răspunde scopurilor științei numai dacă asemenea neclarități nu pot apărea. În acest scop este necesară o legătură de semnificații, o determinare a uneia prin cealaltă, alcătuirea unei *corelații a semnificațiilor*. Există două asemenea corelații, cea *atributivă* și cea *predicativă*. Cea atributivă constă din *unirea a două semnificații* alcătuind una nouă. Semnificației date i se alipește un caracter, un atribut, de exemplu ciine — ciine mic, ciine de casă — corn [Horn], rinocer [Nashorn], Cornul de Aur [Goldenes Horn]. Astfel putem, așa cum arată ultimul exemplu, să unim semnificațiile originare într-un nou întreg, care pare să nici nu mai cuprindă elementele.

În orice caz, în principiu, unirea atributivă a semnificațiilor nu duce dincolo de semnificația singulară. Într-adevăr, dacă spun „ciine“ sau „ciine mic“ sau „ciine de casă“ sau altele de același fel nu este fără importanță pentru precizarea semnificației, dar aici ca și acolo semnificația arată numai un obiect, se referă la el, fără a-i stabili un anumit loc în gândirea noastră, fără a-l include în întregul ei și fără a-i atribui o funcție în desfășurarea gândirii. Toate acestea se întâmplă numai prin relația predicativă.

Numesc *predicativă* relația unei semnificații cu o alta, dacă în acest fel se exprimă o *situație de fapt*, deci dacă se spune ceva despre un obiect, un eveniment, o întîmplare, o existență, o obligație sau o devenire. Dacă spun:

omului primitiv îi vine greu să se concentreze un timp mai îndelungat asupra unui obiect sau asupra unei sarcini, atunci se desemnează de îndată obiectului avut în vedere (omul primitiv) un anume loc în conexiunea gândirii. În unificarea predicativă semnificațiile originare își păstrează o anumită independență. Una se raportează la cealaltă. Obiectul la care se trimite prin una dintre semnificații obține o determinare printr-un obiect la care se trimite prin cealaltă semnificație. Se enunță, se afirmă ceva despre el. Dar în nici un caz nu este necesar să fie sesizat în totalitatea sa. Se poate afirma ceva și despre un eveniment întâmplător sau despre o împrejurare întâmplătoare în legătură cu obiectul: dacă lumina cade favorabil se văd munții; cu o hotărîre sumbră Napoleon I porunci retragerea din Moscova.

Se poate recurge și la *descriere* pentru a lămuri deosebirea menționată. Ea nu consistă numai din denumiri, referiri, caracterizări de obiecte, ci trebuie și vrea să informeze mai mult și despre relațiile dintre lucruri, despre evenimente, legi, deosebiri și asemănări și despre altele de același fel. Tot atît de puțin ne sînt date obiectele fără relații și conexiuni, cît îi este și descrierii îngăduit să se oprească la simpla lor atomizare. Și descrierea trebuie să scoată în evidență corelațiile. Forma, în care se înfățișează această scoatere în evidență, este *judecata* sau *enunțul*, tocmai acea relație predicativă despre care vorbeam mai înainte. Ea este cea care exprimă o situație de fapt.

În logică mai există un procedeu de-a raporta judecățile una la cealaltă, de-a le lega împreună și de-a deduce din ele o judecată nouă. De aceea se deosebesc *judecăți și raționamente simple și compuse*. Judecățile și raționamentele compuse se comportă reciproc la fel ca legăturile atributive și predicative dintre concepte. Primele rămîn judecăți, își păstrează caracterul de judecată, de exemplu: senzațiile, sentimentele, reprezentările și ideile sînt elementele oricăror conținuturi ale conștiinței; este cu neputință ca 2×2 să fie egal cu 5. Dimpotrivă, raționamentele nu mai pot fi considerate drept judecăți, deși sînt formate din acestea, ci li se adaugă ca un nou proces, de exemplu: din premisa că toate sursele istorice trebuie interpretate și că orice interpretare poate

fi greșită, urmează că sursele istorice pot fi tălmăcite greșit. Aceasta nu este o judecată compusă, ci o deducție a uneia noi din judecățile date pe baza unei legături specifice între ele⁵.

În felul acesta s-au determinat elementele descrierii, obiectele teoriei elementare. Abia acum începe *metodologia* în sens mai restrîns, tratarea principiilor și a modurilor de-a proceda, care intră în considerare pentru descrierea științifică ca un sistem de judecăți: dacă trebuie să se înceapă cu partea generală sau cu una specială, cum se divide materialul studiat, cum se stabilesc judecățile și cum se alcătuieste și se realizează un sistem. În totalitate dispozițiile valabile pentru metodele descrierii pot fi caracterizate, în rezumat, drept *premise fundamentale* ale științei; căci descrierea este forma unei științe. Ca urmare logica poate fi definită ca fiind știința premiselor formale ale științei.

4. Puncte de vedere alogice ale descrierii.

Descrierea nu se află însă numai sub punctul de vedere al logicii, ci poate urmări și scopuri gramaticale, estetice și pedagogice. Cele gramaticale se referă la forma limbii. Este adevărat că ocazional s-a produs un amestec între aceste scrieri și punctul de vedere logic, situație care astăzi, de cînd gramatica și logica și-au asigurat dezvoltarea independentă, de-abia mai este de temut. Cea dintîi este *teoria mijloacelor de exprimare*, a formelor și legăturilor acestora, cea de-a doua se ocupă numai cu semnificațiile semnelor lingvistice. O metodă a descrierii în sensul logicii există pentru știință numai în măsura în care sînt luate în seamă *formele și legile semnificațiilor* și legătura acestora.

Logica nu are de-a face cu înveșmîntarea lingvistică, ci cu valabilitatea descrierii. Aceeași formă lingvistică poate servi unor scopuri logice diferite, și aceeași intenție logică poate fi realizată prin diverse forme lingvistice. Un cuvînt are diferite semnificații. Cuvîntul „este“

⁵ Înțelegerea raționamentelor ca judecăți este reprezentată recent de Joh. Rehmke, *Logica*, p. 554.

poate fi valorificat logicește în mod foarte diferit: livada este verde; Dumnezeu este. O definiție poate fi formulată în diverse feluri. Succesiunea cuvintelor nu este pur și simplu o succesiune a semnificațiilor, legătura dintre cuvinte nu este pur și simplu o copie a legăturii dintre semnificații. Diversitatea limbilor nu indică totodată diversitatea semnificațiilor.

Punctele de vedere *estetice* ajung să aibă importanță și să fie utilizate abia cu prilejul formulării lingvistice. Dacă același sens poate fi formulat în diverse feluri, în acest spațiu de joc se poate ține seama de amabilitate și frumos. Dar și raportul cu sensul este supus acestor prescripții. Forma cea mai potrivită cu conținutul trebuie să fie cea mai prețuită din punct de vedere estetic. Aici vom admite ornamentele și figurile inutile tot atît de puțin ca în artă. În cele din urmă și semnificațiile în relațiile lor merită cel puțin o apreciere estetică mijlocită. Ele pot face o impresie plăcută prin faptul că pot transmite satisfacția logică asupra impresiei întregului, dar și nemijlocit printr-o imagine bine aleasă și bine structurată care exprimă precis sensul unei succesiuni de idei. Desigur, poate surveni un amestec al punctului de vedere logic cu cel estetic, în măsura în care se urmărește practic obținerea unei satisfacții totale. Dar între logică și estetică există linii de demarcație suficient de clare, la fel ca între știință și poezie.

În fine, se pun descrierii cerințe *pedagogice*. Ea trebuie să fie inteligibilă, să țină seama de puterea de înțelegere a cititorilor, să vină în întîmpinarea organizării lor spirituale, să se întipărească bine în memorie. Aceste cerințe pot fi de multe ori satisfăcătoare fără a le prejudicia pe cele logice. Nu este nevoie, de exemplu, de altceva decît să privim literatura populară din domeniul științelor naturii. Adesea este necesar însă să se renunțe la rigurozitatea definițiilor și a argumentării, descriindu-se numai starea de fapt. O confuzie între ambele puncte de vedere aproape nu este de temut.

Se constată din această comparație, cît de diferite sînt punctele de vedere din care pot fi considerate aceleași obiecte. Deosebirea dintre științe nu rezultă, de multe ori, din obiecte, ci din punctele de vedere din care sînt ele studiate.

5. Relația cu teoria cunoașterii.

Știința nu este numai descriere, ci și *cercetare*. Această cercetare se ocupă cu *obiectele științei*, este îndreptată spre cunoașterea lor. De obicei științele înseși se pronunță asupra *formelor cercetării*. Aceste forme fac parte din posesiunea lor cea mai specifică, și nu se pot separa cu destulă claritate de scopul special care urmează să fie atins cu ajutorul lor. Cercetarea matematică se deosebește de cea chimică și biologică, cea psihologică de cea juridică și istorică. În logică s-a încercat de mai multe ori urmărirea unor asemenea deosebiri, dacă nu ar fi să-i cităm în mod special decât pe J. St. Mill și pe Wundt. Și într-adevăr, se poate foarte bine înțelege că sarcinile pe care le-am citat ale unei *metodologii generale a cercetării* au fost incluse într-o logică *epistemologică*. Dar în logica propriu-zisă ele au constituit întotdeauna un element străin.

Dacă considerăm conceptele drept elemente ale logicii, nu poate exista nici o îndoială că logica nu are de-a face cu obiectele și cu cercetarea lor. Căci obiectele joacă un rol numai pentru descriere, nu și pentru cercetare. Definițiile sînt necesare numai în măsura în care se descrie o știință, nu în măsura în care se cercetează obiectele ei. Aici se impune necesitatea altor științe, o teorie a cunoașterii [*Erkenntnistheorie*], o teorie a obiectității⁶ [*Gegenstandstheorie*], o teorie a obiectelor [*Objektstheorie*]. De aceea logica poate fi deosebită de teoria cunoașterii prin faptul că aceasta este desemnată ca teorie a premiselor oricărei cercetări a obiectelor și a examinării lor în științe. Dacă numim aceste premise material, atunci ea este, ca urmare, teoria *premiselor materiale* ale științei. Cu aceasta logica și teoria cunoașterii se completează într-o teorie a științei. Față de diversitatea obiectelor, a conținutului, cercetării se manifestă aici tendința vădită spre o diferențiere. Se află de pe acum în curs de constituire o *teorie a obiec-*

⁶ Vezi nota de la p. 258.

tității care tratează toate caracteristicile luate în considerare pentru fiecare obiect: obiectul, modul său de-a fi, relația sint asemenea categorii.

În afară de aceasta trebuie să se constituie o *teorie a obiectului*, care cercetează o anumită clasă de lucruri, obiectele, aflate față în față cu semnele și cu conceptele. În afară de aceasta se mai adaugă o teorie a *metodelor de cercetare* în măsura în care ea poate fi în general realizată. Dar și aci se vor forma de îndată grupuri de științe particulare care vor fi fundamentate gnoseologic. Nu se poate contesta că și în domeniul teoriei cunoașterii, cu toată marea diversitate de obiecte, de sarcini și de metode de cercetare, se pot pune în evidență anumite trăsături și determinări generale. Oricum, deosebiriile sînt mult mai mari decît în cazul metodelor și formelor descrierii. Acesta este și motivul pentru care teoria cunoașterii este tratată alt de diferit. Cine pornește de la matematică și o consideră drept tip al oricărei științe va alcătui o altă teorie a cunoașterii decît cel care îi va pune la temelie o știință a naturii sau o știință a spiritului. Logica nu trebuie să depindă de-o asemenea împrejurare și poate fi tratată cu totul indiferent de direcțiile și contradicțiile epistemologice.

6. Metoda logicii.

La tratarea diverselor direcții ale logicii vom avea ocazia să analizăm mai în amănunt raportul ei cu *metafizica*, *psihologia*, *teoria cunoașterii*. De asemenea, vom profita de aceeași ocazie să spunem citeva lucruri despre însăși metoda logicii. Vrem să subliniem aici numai că în ceea ce privește caracterul ei științific, această metodă trebuie să fie una *transcendentală*. Esența acestei metode este *analiza* modului de descriere folosit și recunoscut *în știința însăși*. Așadar, nu trebuie să imaginăm mai întîi metodele de descriere pe care vrem să le tratăm în logică, ci să le scoatem în evidență, să le descompunem în părțile lor componente și să le punem de acord unele cu altele într-un tot sistematic. *Scopul ideal* al descrierii ca o formulare adecvată și coerentă în sine a cunoașterii joacă rolul unei *scări de măsură*.

§ 2. Principiile independenței obiectelor și conceptelor față de descriere.

1. Generalități despre principiile logicii.

Orice descriere se află în relație logică cu semnificațiile, adică ține seama de acestea în anumite condiții, dacă trebuie să corespundă cu idealul descrierii științifice. Aceste premise privesc raportul elementelor esențiale ale oricărei descrieri: al *obiectelor*, respectiv al cunoștințelor noastre despre ele, a mijloacelor de descriere, al *semnelor* și al semnificațiilor, respectiv al *conceptelor* ca puneri de acord stabilite între semne și obiecte. Corelațiile care urmează să fie descrise trebuie să corespundă cu corelațiile semnelor și cu cele ale conceptelor lor. Numim descrierea *corectă*, dacă este adecvată situației de fapt care trebuie să fie descrisă, și *incorectă*, dacă nu acesta este cazul și se abate de la ea. Judecăți corecte sînt, de exemplu: Nișul a fost cucerit de bulgari; cuarțul cristalizează în sistemul rhombic; $2 \times 2 = 4$. În afară de aceasta numim o descriere *verosimilă* sau *adevărată*, dacă este în concordanță reciprocă cu alte descrieri valabile sau cu părțile lor componente, dacă se află într-o corelație posibilă sau necesară, adică *nu se contrazic* sau *se potrivesc* unele cu celelalte, se sprijină reciproc, și *falsă*, respectiv *neadevărată*, dacă *se contrazic* sau *nu sînt omogene*, de exemplu: pătratul este rotund — tetragon, unde rotunjimea contrazice pătratul în timp ce patrulateralitatea îi aparține. Sau: daltonismul poate fi total, unde conceptele daltonism și total nu se contrazic, dar nici nu sînt legate între ele în mod necesar.

Toate aceste caracterizări ale descrierii sînt rezumate sub numele de *valoare* sau *validitate*. O descriere are deci validitate, valoare, este valabilă, cînd este corectă, respectiv cînd este adevărată sau verosimilă. Există *grade* ale validității, desemnate de regulă ca *grade* ale verosimilității. Dar și corectitudinea poate fi una mai

mare sau mai mică, totală sau parțială, desăvârșită sau aproximativă. În cazul adevărului gradul cel mai înalt al validității se atinge dacă descrierea se află într-o relație necesară cu toate celelalte descrieri recunoscute drept corecte și adevărate.

Scopul *ideal* al oricărei descrieri este realizarea celei mai mari validități a ei, desăvârșita ei corectitudine și adevărul ei complet, deci coincidența tuturor judecăților cu situațiile de fapt enunțate de ele și coincidența reciprocă a tuturor judecăților, adică, cum am spus mai înainte: un *sistem de judecăți valabile*. Logica trebuie să stabilească de ce anume depinde acest lucru, în măsura în care se iau în considerare numai semnificațiile. Aceeași idee poate fi exprimată și spunându-se că nu coincidența cu înseși stările de fapt, ci coincidența cu stările de fapt știute, acceptate, este considerată drept fundament pentru corectitudinea descrierii. Aceste condiții se pot formula ca *principii* pe care le desemnăm drept *axiome ale logicii*. Ele trebuie să-și găsească aici un loc nu ca prescripții sau norme în sensul tehnic, ci ca premise pentru o descriere valabilă.

Trebuie să existe *trei feluri de principii*: 1. principiile care exprimă posibilitatea unei descrieri științifice și, odată cu aceasta, posibilitatea validității ei în genere; acestea sînt *cele mai generale* sau cele mai înalte principii ale logicii; 2. principii care indică condițiile specifice ale unei descrieri *corecte*; principii care indică condițiile specifice ale unei descrieri *adevărate*. Se poate vorbi și de *două feluri de principii*, considerîndu-se că orice descriere, dacă se urmărește să fie validă, trebuie să fie dependentă de situații de fapt și de obiecte, semne și concepte recunoscute, și, dimpotrivă, să nu aibă ea însăși vreo influență asupra situațiilor de fapt, obiectelor, semnelor și conceptelor. Aceasta conduce la: 1. principii care exprimă o *independență* a obiectelor și situațiilor de fapt, precum și a semnelor și conceptelor față de descriere, și 2. principii care exprimă o *dependență* a descrierii față de obiecte și stări de fapt, precum și față de semne și concepte. Primele, care fac în primul rînd descrierea posibilă, sînt desemnate de obicei ca principiile *identității* și al *contradicției*. A doua clasă cuprinde principiile *corectitudinii* și al *adevărului*, pri-

mul exprimînd dependența de obiecte și de stări de fapt, iar al doilea dependența de semne și concepte. Este sigur că asemenea principii nu sînt întotdeauna respectate în descrierea științifică, dar ele sînt *punctele de vedere diriguitoare* și *criteriile* pentru *aprecierea descrierii*. Ele revelează ideea acestora. Aici se dezvăluie caracterul logicii ca știință ideală, care, la fel ca matematica, se ocupă cu obiecte ideale.

Principiile identității și al contradicției fac parte din cele mai vechi teorii ale logicii. În afară de aceasta în logica tradițională este vorba de *dictum de omni et nullo*, de principiul terțului exclus și de principiul rațiunii suficiente. Dar *dictum de omni et nullo* are o relație cu teoria raționamentului, permițînd să se afirme sau să se nege pentru sfera parțială sau pentru conținutul parțial, ceea ce este afirmat sau negat pentru sfera totală sau pentru conținutul total: întregul echipaj s-a înecat, deci și N.; nici o schimbare nu este fără cauză, așadar nici decizia voluntară. *Principiul terțului exclus* are de asemenea un sens mai special, în măsura în care afirmă valabilitatea uneia dintre două judecăți contradictorii despre același subiect⁷, presupunînd astfel opoziția contradictorie. *Principiul rațiunii suficiente* se referă însă la o anumită relație a judecăților între ele, presupune un principiu de bază al corelației⁸ și, prin urmare, nu este, de asemenea, un principiu general a descrierii. Simpla descriere nu cuprinde nici o întemeiere. De asemenea, tot atît de puțin definiții și axiome. Oricare propoziție simplă poate fi neîntemeiată, adică fără întemeiere.

2. Principiile identității și diversității.

Principiul substituției.

Așa cum sînt concepute în mod obișnuit principiile identității și contradicției, ele au exclusiv o relație cu adevărul, adică se referă numai la raportul reciproc din-

⁷ A este B, A nu este B.

⁸ Comp. mai jos § 3.

tre semnificații și concepte. Formulele $A = A$ și $A \neq \text{non } A$ ⁹ spun că fiecare semnificație A rămîne egală cu ea însăși și este diferită de orice semnificație $\text{non } A$. Dar aceste principii au fost folosite concomitent și pentru *obiecte* și s-a susținut că fiecare obiect A este egal cu sine însuși, ba chiar s-a afirmat că ele *enunță identitatea obiectului gîndit cu obiectul existent*. Dar logica și metafizica trebuie tratate separat. Pe de altă parte, B. Erdmann¹⁰ a găsit în principiul identității un principiu al *reprezentării*, potrivit căruia întîlnim întotdeauna în oricare lucru reprezentat identitatea cu sine însuși. Dar aceasta nu duce semnificația generală și logică a acestui principiu la o validitate suficientă. De asemenea, aici rămîne neclarificat faptul dacă identitatea este un principiu pentru lucrul reprezentat, în măsura în care este reprezentat sau și independent de această reprezentare. Care este situația obiectelor supuse unei continue modificări? Logica nu are nici dreptul, nici puterea să-și dea părerea asupra identității obiectelor gîndite.

În schimb, ambele principii pot avea o semnificație pentru logică, dacă sînt considerate drept o expresie a independenței obiectelor și conceptelor față de descriere. Principiul identității și principiul contradicției sînt atunci cele mai generale principii ale oricărei descrieri, deoarece susțin, în ceea ce privește semnificațiile și obiectele, că acestea nu suferă nici o modificare prin descriere, prin operațiile logice, așadar în această măsură rămîn egale cu ele însele. Această idee poate fi exprimată și după cum urmează: *în orice schimbare a judecăților și raționamentelor semnificațiile și obiectele persistă, ele sînt independente de schimbarea operațiilor logice*. Întîlnim aici, de fapt, o premisă esențială a descrierii. Dacă obiectele sau conceptele s-ar transforma odată cu descrierea, nu ar putea exista nici o descriere adevărată și nici corectă. Descrierea care nu ar lăsa neatins semnificațiile și obiectele cuprinse în ea nu ar oferi nici o garanție că ar fi la unison cu ea însăși și adecvată obiectelor pe care le înfățișează. Dar aici nu ne vom frămînta

⁹ Linia verticală este simbolul negației.

¹⁰ *Logik*, I², p. 237 și urm.

cu întrebarea epistemologică referitoare la relația formelor de intuire și gândire cu obiectele. Pentru logică este irelevant dacă cunoașterea lasă obiectele ei intacte sau le modifică ori chiar le creează, cum susține idealismul.

Principiul identității ca cel al independenței concepțelor față de descriere este *cel mai înalt principiu al logicii*. El se află deasupra principiilor corectitudinii și a celor ale adevărului, căci este valabil pentru ambele sfere, pentru semnificații și concepte, ca și pentru lucruri [*Gegenstände*] și obiecte [*Objekte*], precum și pentru toate operațiile logice. Dacă descrierea se orientează după *obiectele* pe care le înfățișează, atunci nu numai acestea, ci și semnificațiile trebuie să rămână neatinse de schimbarea operațiilor logice. Dar chiar abstracție făcînd de acest fapt: *respectarea unei definiții* este posibilă numai dacă principiul identității este valabil, adică numai dacă conceptele nu suferă nici o modificare prin transportul lor în corelații care se schimbă.

În concepția noastră principiul nu este un lucru de la sine înțeles sau o trivializare, cum formula $A=A$ ar face să se bănuiască; căci în psihologie, în științele naturii și în științele spiritului cunoaștem multe cazuri de influențare a obiectelor, ca eroziunea rocilor, contrastul culorilor, devierea acului magnetic, schimbarea fonetică. Idealismul epistemologic susține dependența obiectelor de *cunoaștere*. Tot așa formarea și modelarea de către artistul care plămăiește, acțiunea și procedarea în practica vieții, perceperea și reprezentarea lucrurilor în sensul ei subiectiv ne relevă că independența acestora din urmă față de descriere nu este ceva de la sine înțeles. Și în descriere principiul este cîteodată încălcat în cazul în care conceptele se transformă.

Principiul identității nu poate fi dovedit, căci orice dovadă îl presupune. El asigură logicii și oricărei științe *obiectivitatea* și *mobilitatea* care le sînt absolut necesare. Știința ar fi o absurditate dacă nu ar exista independența cunoașterii față de descriere. Independența obiectelor înseamnă și aici independența obiectelor *știute* și, ca urmare, independența științei, a cunoașterii față de descriere.

Dar principiul identității este determinant și pentru

mijloacele descrierii, *semnele*, coordonându-le cu semnificațiile și, ca urmare, totodată, cu obiectele. $A=A$ înseamnă aici că același semn are și aceeași semnificație și astfel și orientarea spre aceleași obiecte. Cum același obiect poate fi desemnat în moduri diferite, este vorba aici și de principiul acordului, al *convenienței* (*principium convenientiae*): A , care este B , este B^{11} sau $A=B$, adică A — indicat este B — indicat, orice care este numit A poate fi numit și B . Acest principiu este important, de exemplu, pentru traduceri dintr-o limbă în alta. El spune că independența obiectelor și semnificațiilor față de descriere rămâne asigurată și poate rămâne asigurată, când se aleg diverse semne pentru aceleași obiecte și concepte. Dacă spun animale cu coloană vertebrală sau vertebrate, semnificații fixate sau concepte, psihologie sau știința sufletului, obiectele sau conceptele nu suferă nici o modificare.

Dar și semnele pot fi atribuite în diverse feluri aceluiași obiect: rază = linia de legătură dintre centrul și periferia unui cerc = semidiametrul cercului; Hani-bal = învingătorul de la Cannae = conducătorul cartaginez în al doilea război punic. Apoi diversele concepte, în măsura în care se referă la aceleași obiecte, pot fi puse unele în locul altora, la fel ca semnele care indică același obiect. Astfel, principiul substituției se extinde la concepte. Suma indicilor înrudită cu definiția trebuie să poată fi pusă întotdeauna pentru conceptul definit. Bineînțeles, se va întâmpla în mod mai frecvent contrariul, adică o întreaga sumă de indici va fi reprezentată printr-un unic concept. Un asemenea procedeu de substituție este foarte obișnuit în matematică și ușurează aici operațiile: o expresie complicată se înlocuiește prin una mai simplă, care o reprezintă, și a cărei semnificație trebuie să fie egală cu semnificația celei reprezentate.

O asemenea substituție poate fi însă realizată și dacă nu există o *egalitate totală* a semnificației, ci numai una *parțială*. Această substituție se exprimă astfel: A , în măsura în care este B , este B^{12} . Astfel, egalitatea între A

¹¹ $A (=B) = B$, respectiv $A (= \text{non } B) = \text{non } B$.

¹² $A (= B) = B$.

și B este limitată printr-un *punct de vedere*: considerat din punctul de vedere x $A=B$, considerat din punctul de vedere y $A=C$ ¹³. Asemenea puncte de vedere sînt date prin diferitele genuri, cărora li se poate subsuma același concept, prin felurilele clase cărora le poate aparține același obiect. În acest mod se limitează, totodată, prin genuri sau clase, posibilitatea de substituție: considerat din punct de vedere chimic, diamantul este carbon, respectiv un element; considerat din punct de vedere cristalografic, este un mineral care cristalizează într-un sistem regulat; considerat din punctul de vedere al economiei politice este o piatră prețioasă. Principiul substituției joacă un rol foarte mare în descriere¹⁴. Dar trebuie să se acorde o mare atenție faptului dacă este vorba de-o egalitate completă sau numai de una parțială. Altfel, se pot comite erori ca urmare a substituției. Semnele care înseamnă același lucru se reprezintă reciproc, dar semnele care reprezintă numai parțial același lucru se reprezintă reciproc numai sub aspectul în care ele înseamnă realmente același lucru. Această cunoaștere este valabilă mai ales pentru *descrierea plastică*; prin imagini, care se sprijină pe egalitatea parțială a semnificațiilor. O notă comună poate fi suficientă pentru ca substituția să fie eficace. Similaritatea se poate limita la determinări exterioare sau pur formale: „sursa adînc ascunsă a adevărului“, „pădurea de catarge ale corăbiilor“, „războiul, un meșteșug crud și silnic“ sau, de exemplu, cînd se compară ideile cu rîndunicile care zboară încoace și încolo ori își fac cuibul. În acest caz substituția este valabilă numai pentru această natură comună și nu poate fi extinsă dincolo de ea.

Bineînțeles, acest principiu al identității nu este valabil numai pentru obiecte și concepte, ci și pentru caracteristicile și relațiile obiectelor, pentru caracteristicile și relațiile conceptelor. Egalitatea dintre două mărimi, vecinătatea a două obiecte în spațiu, intervalul de timp între două evenimente, dependența univocă a doi indici cum sînt colorat și albastru, opoziția contrară între alb

¹³ $Ax = B$ respectiv *non* B .

$Ay = C$ respectiv *non* C .

¹⁴ Comp. jos p. 319 și urm. [în volumul original; not. trad.].

și negru, subordonarea vulturului față de pasăre răpitoare nu sînt nici ele atinse de către descriere. Am cuprins în principiul nostru toate determinările mai detaliate de acest fel și trebuie considerate ca fiind cuprinse și în latura sa negativă.

Principiul numit de obicei al contradicției și formulat $A \neq \text{non } A$ ar fi mai bine să fie numit *principiul inegalității*, al *neidentității*, al *diversității*. Contradicție există numai între *operațiile logice*, nu între obiecte, exprimat altfel: situațiile de fapt de tip logic se pot contrazice unele pe celelalte, dar nu cele de tip obiectiv. Hîrtia albă și hîrtia neagră nu se contrazic, dar există contradicție dacă spun despre aceeași hîrtie că este albă și neagră¹⁵. Totuși aici este vorba de principii, valabile în general pentru *obiecte și concepte*, și trebuie doar ca principiul identității să-și primească partea sa negativă. Aceasta nu poate decît să suprimă identitatea dintre două lucruri neidentice. Așadar, principiul spune: prin nici o operație logică A nu devine $\text{non } A$, prin nici un fel de asemenea operație nu poate deveni un $\text{non } A$. Independența obiectelor și conceptelor față de descriere se exprimă aici și prin faptul că se trimite la deosebirea dintre concepte și obiecte în legătură cu diferite semne și se pune în gardă față de identificarea sau echivalarea acestora.

Și acest principiu a fost conceput *metafizic*, susținîndu-se pur și simplu despre obiecte că ele nu sînt un $\text{non } A$. Mișcarea, schimbarea păreau să contrazică acest principiu și, ca urmare, au fost declarate imposibile, inexistente. Unii logicieni, cum era încă de pe atunci Aristotel, au considerat principiul contradicției drept adevăratul și fundamentalul principiu al logicii. Și aici principiul logic este fundamentat *metafizic*: este cu neputință ca aceluiași obiect să i se atribuie și să nu i se atribuie același predicat și din același punct de vedere. Dar aici nu este vorba de așa ceva.

Din punct de vedere logic, într-o contradicție nici un element nu este preferat față de altul. Dacă $A = A$ este afirmarea expresă a identității între A și A , iar $A \neq \text{non } A$ negarea expresă a identității dintre A și

¹⁵ Comp. mai jos, p. 106 și urm., 246 (vezi nota de mai înainte, p. 283).

non A, atunci ambele propoziții sînt echivalente din punct de vedere logic, ele se completează reciproc în *principiul independenței obiectelor și conceptelor față de operațiile logice*. Este numai un document pentru *conceperea tehnică* a logicii, conform căruia punerea în gardă, formularea negativă, interdicția, este mai respectată decît latura pozitivă, cînd principiul contradicției este considerat lucrul principal.

Așa cum principiul identității se extinde la *semnele*, semnificațiile și trimit la obiecte, tot așa și principiul contradicției: semnul *A* rămîne ceea ce este și nu devine *non A*, este diferit de *non A*, nu poate fi înlocuit prin *non A*. La fel un principiu al *imposibilității de substituere* completează principiul substituției. De asemenea, apar aici forme ale contradicției corespunzătoare, *mutatis mutandis*, cu diversele forme ale egalității: *A*, care este *B*, nu este *non B*¹⁶; *A*, în măsura în care este *B*, nu este *non B*¹⁷.

Nici *principiul contradicției nu poate fi dovedit*, pentru orice dovadă îl presupune, și, ca formulare negativă a aceluiași principiu al independenței față de operațiile logice, nici *nu poate fi dedus din principiul identității*. Căci $A = A$ nu spune nimic în legătură cu faptul dacă și cum există pentru *A* o inegalitate față de *non A*. Principiul contradicției este tot atît *de puțin de la sine înțeles* ca și principiul identității, fiind o adevărată axiomă a logicii. Aceeași afirmație este valabilă și pentru principiul imposibilității substituirii, deși îl presupune pe cel al contradicției¹⁸. Dealtfel, substituția și nesubstituția se comportă față de egalitatea și inegalitatea semnificațiilor, respectiv față de obiectele avute în vedere, la fel ca utilizarea față de regulă.

§ 3. Principiile adevărului.

Cel de-al doilea grup de principii a rezultat pentru noi din *dependența descrierii față de concepte*, adică mai exact față de *relațiile existente între acestea*. Este vorba

¹⁶ *A (B) non B.*

¹⁷ *A (B) non B.*

¹⁸ Comp. constatarea analoagă referitoare la principiile adevărului, mai jos p. 32 (aici p. 286).

aici, în parte, de concepte admise încă dinainte, care nu se definesc, fiind considerate cunoscute, și în parte de concepte definite, introduse în scopul descrierii. Dintre relațiile care trebuie să se țină seama aici, intră în considerare pentru principiile adevărului: 1. *lipsa de contradicție* și 2. *apartenența logică*. Tot ceea ce se spune în și cu conceptele în cursul descrierii nu trebuie să se contrazică, adică să se comporte ca A și $\text{non } A$ unul față de celălalt, apoi trebuie să fie în corelație, nu trebuie să fie într-o simplă alăturare, trebuie să se găsească într-o relație de dependență biunivocă sau univocă, să trimită unul la celălalt.

1. *Principiul lipsei de contradicție.*

Orice adevăr, orice validitate formală se află în primul rând sub principiul lipsei de contradicție a tuturor operațiilor incluse în descriere. Dacă indicăm semnificațiile și obiectele cu majuscule și operațiile logice cu minuscule, putem exprima principiul lipsei de contradicție în următorul fel:

$$\begin{array}{c} a \not\propto \text{non } a \\ \swarrow \quad \searrow \\ A \end{array}$$

ceea ce înseamnă că operația logică a contrazice operația logică $\text{non } a$ sub relația amândurora cu A . Există contradicție între concepte, respectiv între semnificații, numai când sînt referite unele la celelalte. Conceptele A și $\text{non } A$ (de exemplu rotund și nerotund) nu se contrazic pur și simplu, ci numai dacă sînt folosite unul pentru celălalt, sau dacă amîndouă vizează, ca note, același *al treilea concept* în aceeași privință, de exemplu: un cerc este rotund și nerotund. „Cerc patrulater“ cuprinde o contradicție, în măsura în care se atribuie aici cercului o notă care se află în relația $\text{non } a$: a cu nota proprie pentru acest concept, rotunjimea. Principiul superior al adevărului pretinde evi-

țarea unei asemenea contradicții în descriere. Prin urmare o descriere care cuprinde contradicții este *falsă*. Dar în modul acesta nu s-a rezolvat încă nimic în legătură cu nota adecvată, deoarece contradicția este întotdeauna reciprocă, ci se afirmă numai că nu pot fi amîndouă valabile concomitent. Falsitatea este aici necesară. Ceea ce se contrazice pe sine este în mod necesar fals, așadar *contradicția este un criteriu univoc al falsității*. Totuși, pe această bază valabilul nu este încă stabilit în mod univoc. El poate fi considerat ca atare numai *ipotetic*. Dacă un membru al contradicției este nevalabil, celălalt membru este valabil și invers: dacă materia nu este divizibilă fără nici o limită, materia are părți ultime. Orice contradicție poate fi eliminată pe diverse căi: prin desființarea unui membru, prin desființarea celuilalt membru, prin desființarea amîndurora.

Prin lipsa contradicției se pun bazele *posibilității logice*. Un *concept* este posibil din punct de vedere logic dacă notele sale coexistă fără contradicție. Același este cazul unei *judecăți*, dacă conceptele subiectului și al predicatului sînt lipsite de contradicție. Conceptul unei atenții concentrate este posibil din punct de vedere logic ca și cel al unei atenții împrăștiate, lipsite de concentrare. Conceptul unui element chimic este tot atît de posibil din punct de vedere logic ca și cel al unui element fizic, tot așa conceptul unei erori constante, ca și cel al unei erori variabile. În acest sens *notele speciei* pot fi afirmate întotdeauna fără contradicție despre genul lor, de asemenea *accidente* despre substanțele lor: trupul se mișcă, este în repaos; sufletul gîndește, simte, percepe. Dimpotrivă, conceptele care se contrazice sînt concepte imposibile din punct de vedere logic, așa cum ar fi conceptul unei existențe inexistente, al unui gol plin și altele de același fel. Pe temeiul considerațiilor *mistice* s-au formulat întotdeauna propoziții în contradicție cu acest principiu al oricărui adevăr. Aici aparțin *deus sine quantitate magnus, sine qualitate bonus** și așa mai departe, ale lui Augustin, *credo quia absurdum***, al lui Tertulian.

* Dumnezeu mare dar fără cantitate, bun dar fără calitate.

** Cred tocmai pentru că este absurd.

2. Principiul apartenenței.

Cu lipsa contradicției nu s-a spus încă mult despre relația reciprocă dintre concepte și operațiile logice. Evitarea contradicțiilor nu determină încă nimic în legătură cu relațiile pozitive. În afară de posibilitatea logică mai există încă multe alte posibilități care se comportă între ele ca specii ale aceluiași gen. Pe lângă aceasta mai există un principiu care constituie *necesitatea logică*. Este vorba de *principiul apartenenței logice*. O numim logică spre deosebire de o apartenență obiectivă, de una estetică. Principiul se exprimă prin formula *a b*: operația logică *a* este în corelație cu operația *b*. Există o relație de dependență între o *operație* și *conceptele* incluse în ea, de exemplu: întregul are părți, adică îi revine conceptului de întreg să aibă părți. Sau relația de dependență există *între două operații diferite*. În fine, poate exista o *dependență comună a două operații față de o a treia (dependență indirectă)*. Acest ultim caz se întâlnește de exemplu la diviziune. Dacă dividem conceptul de viețuitoare în animale și plante, atunci acestea se află în corelație deoarece sînt membrele aceleiași diviziuni, specii, ale aceluiași gen și toate notele speciei le sînt comune.

Apartenența logică se manifestă la *conceptele* care *depind unul de celălalt*, ca o consecință a faptului că la punerea unuia este pus și celălalt, ca la cauză-efect, scop-mijloc, supraordonare-subordonare, eu-non eu; apoi există o dependență între *un concept* și *notele sale*, îndeosebi în cazul unei definiții: paralelogram — laturi opuse paralele; în fine între *gen* și *specie*, în sensul că genul este cuprins în specie: astfel om și organism, poligon și figură, plăcere și sentiment sînt concepte care își aparțin. O asemenea relație între două concepte (sau judecăți) se numește *implicație*. Un concept îl implică pe celălalt, îl cuprinde în mod necesar.

Necesitatea logică completează posibilitatea logică în descriere. Ea nu lasă spațiu liber pentru altceva, ea include în sine imposibilitatea unei alte relații, a *opозиției contradictorii*. Conceptul „cauzei” nu poate fi gîndit fără

conceptul „efectului“, conceptul de „om“ nu poate fi gândit fără notele sale (rațional, viețuitoare), conceptul de „specie umană“, de exemplu rasa caucaziană, nu poate fi gândit fără conceptul de „gen uman“. Astfel se desăvârșește adevărul prin apartenența logică. Ca urmare, fals este separarea a ceea ce aparține împreună, anularea sau neglijarea acestuia. Aici nu obținem nici o indicație univocă pentru falsitate, nici o determinare suficientă. „Ne-apartinător“ este o opoziție contradictorie, un *non A* ca „lipsit de contradicție“, de aceea cuprinde un spațiu de joc, la fel ca acest concept. Astfel se naște aici relația inversă: principiul lipsei de contradicție nu a oferit un criteriu univoc al adevărului, dar în schimb a oferit unul al falsității. Principiul apartenenței nu oferă un criteriu univoc al falsității, dar în schimb unul al adevărului. De aceea formula este pentru primul negativă, pentru cel de-al doilea pozitivă.

Criticii *immanente* a unei descrieri îi revine și verificarea apartenenței. O descriere este un întreg numai dacă toate părțile sale își aparțin. Desigur, această situație nu trebuie obținută numai prin relația reciprocă a conceptelor. Apartenența poate fi și o simplă consecință a legăturii cu *relațiile obiective*. Dar acolo unde se urmărește un sistem în descriere apare concomitent apartenența logică. Aici își are locul valoarea unei dispoziții exacte. Relația temei cu realizarea, a exemplelor cu explicarea generală, a temeiurilor cu afirmațiile, a consecințelor cu premisele, toate acestea sînt supuse verificării sub aspectul apartenenței. Într-o descriere care corespunde principiului apartenenței nu trebuie să se întâlnească nici un salt, nici o înșiruire întâmplătoare.

3. Generalități despre principiile adevărului.

Relațiile cu principiul rațiunii suficiente.

— *Principiile adevărului nu pot fi dovedite.*

Orice dovadă este bazată pe lipsa de contradicție și pe apartenență. Cu toate acestea, principiile identității și diversității sînt, bineînțeles, presupuse aici. Dar lipsa de contradicție și apartenența nu se pot deduce din ele. Din independența obiectelor și conceptelor față de descriere nu urmează independența descrierii față de obiecte și de

concepțe. Bineînțeles, amîndouă nu sînt principii, ci legi ale unei descrieri efectuate în mod ideal, care de multe ori nici nu sînt urmate.

Principiul apartenenței este înrudit îndeaproape cu *principiul rațiunii suficiente*, mult tratat mai înainte. Acesta din urmă și-a desfășurat importanța deosebită în teoria judecării și a raționamentului și spune: nici o afirmație fără temei, nici un raționament fără o fundamentare suficientă. În această formulare principiul este mai *special* decît principiul nostru al apartenenței. Pe de altă parte, a și fost definit prea cuprinzător; căci s-a dat același nume nu numai temeiului unei judecări, deci al unei descrieri, ci și cunoașterii și existenței sau evenimentelor. Căci mult timp temeiul cunoașterii și temeiul real nu au fost deosebite în mod suficient unul de celălalt. La Aristotel, în scolastică și în filosofia mai nouă pînă în secolul al XVIII-lea, aceste diverse forme ale principiului rațiunii suficiente nu au fost separate atît cît trebuie. Crusius (*de usu et limitibus principii rationis determinantis*) a încercat în 1743, în legătură cu Ontologia lui Chr. Wolff, o separare mai exactă, despărțind cu această ocazie unul de altul temeiul cunoașterii și temeiul existenței. Într-o direcție asemănătoare. Schopenhauer a scos în evidență, în disertația sa din anul 1813, patru rădăcini ale principiului rațiunii suficiente. Aici ne ocupăm numai cu temeiul descrierii.

S-a încercat în repetate rînduri să se reducă principiul rațiunii suficiente la identitate sau egalitate. Chr. Wolff a oferit o dovadă a principiului rațiunii suficiente pe baza principiului contradicției, după ce Leibniz le-a alăturat pe amîndouă ca principii necesare și ocazionale ale adevărurilor raționale și empirice. Încercarea dovedirii principiului rațiunii suficiente își are paralela în încercările de-a reduce cauzalitatea la egalitate sau identitate: în temei este cuprinsă consecința, așadar aceasta din urmă este parțial identică cu temeiul. Dar aici se neglijează împrejurarea că cuprinderea consecinței în temei înseamnă altceva decît cuprinderea unei note în concept. Consecința este implicată în temei, poate fi dezvoltată și dedusă din el, nota *constituie* conceptul, îl face în genere posibil. Ambele se comportă reciproc ca determinări *consecutive* și *constitutive*. Din conceptul de „mărime“ urmează că ea

trebuie să fie măsurabilă, dar măsurabilitatea nu face parte, totuși, din acest motiv, din notele conceptului de „mărime”. Dimpotrivă, trebuie să facem deosebirea între *egalitate* și *dependență* ca două *relații independente*. Chiar acolo unde se afirmă o dependență între lucruri egale, dependența exprimă altceva decât egalitatea, și anume că *A* se orientează după *B* sau invers, că *B* este determinat de *A* în existența și natura sa. Două concepte avînd același obiect ca „rază a unui cerc” și „o dreaptă trasă din punctul central al cercului la periferia acestuia” sînt reciproc dependente în măsura în care una urmează din cealaltă, este deductibilă din ea. Această dependență se bazează poate pe egalitate, dar nu este egalitate. Astfel, egalitatea și dependența trebuie separate una de cealaltă, chiar și în cazul *identității parțiale* dintre temei și consecință.

Lipsa de contradicție și apartenența se comportă reciproc ca o condiție necesară și suficientă a adevărului. Prima permite să se afirme, să se gîndească, să se presupună ceva; cea de a doua obligă la acest mod de procedare. Necesitatea logică nu poate fi evitată. Orice dialectică se străduiește să creeze și să folosească o asemenea necesitate, desigur adesea numai în legătură cu cuvintele și cu semnificațiile acestora, fără a urmări conexiuni mai profunde. Despre o aptitudine specific logică se vorbește cînd simțul pentru lipsa de contradicție și apartenența logică este puternic dezvoltat. Dialogurile platonice ne dau în sens bun și ocazional și în sens rău numeroase exemple de aplicare a principiilor adevărului¹⁹.

După cum am mai menționat, nu orice apartenență în descriere se bazează pe relații de dependență a conceptelor. Ea poate fi fundamentală și de *dependența obiectelor, a stărilor de fapt*. Să ne gîndim la o descriere a unui asemenea caz în istorie sau în chimie: după bătălia de la Zama, Cartagina a trebuit să încheie pace; clorul și sodiul trebuie să se combine în clorură de sodiu. Aici nu se află o apartenență logică nemijlocită.

¹⁹ Comp. *Parmenide* sau *Sofistul*.

§ 4. Principiile corectitudinii.

1. Conceptul corectitudinii și al reproducerii.

Prin corectitudinea descrierii înțelegem concordanța acestuia cu obiectele descrise. O asemenea concordanță există, când toate elementele și operațiile logice redau în mod adecvat obiectele și stările de fapt la care se referă, când semnificațiile și relațiile lor corespund cu obiectele și cu relațiile acestora. Și aici elementul individual luat în sine considerat ca absolut se află dincolo de corect și incorect, ca și dincolo de adevărat și fals. Numai într-o *operație*, în care este folosit, cel puțin într-o judecată, poate fi vorba de corectitudine și incorectitudine. Conceptul de „lună“ și nota „albastru“ nu sînt în sine nici corecte, nici incorecte, dar judecata: luna este albastră poate fi socotită incorectă. Nu ne privește cum se respectă corectitudinea din punct de vedere *gramatical*. Din punct de vedere *logic* se susține însă că fiecare obiect descris este reprezentat în descriere printr-o semnificație, că de asemenea și situațiile de fapt sînt reprezentate prin relații predicative. Astfel, descrierea devine o reprezentare a existenței obiective, a calităților obiective, a evenimentelor, stărilor și relațiilor obiective. O reprezentare trebuie considerată aici așa cum știm din matematică, geografie și alte științe, în sensul cel mai larg, prin care se poate înțelege *orice atribuire logică pe baza unei relații simbolice*. O ecuație poate reprezenta o curbă, iar un punct pe hartă un oraș, în măsura în care se iau anumite decizii privind semnificația simbolurilor folosite, și este posibilă atribuirea sistematică a tuturor simbolurilor obiectelor reprezentate de ele.

2. Principiul referirii generale.

Ca și adevărul și corectitudinea poate fi dată într-o formă mai nedeterminată sau într-una mai determinată. Forma mai determinată poate fi exprimată prin princi-

piul referirii generale (*principiul ambiguității*): a trimite la α , dar și la alte obiecte (β , γ)²⁰:



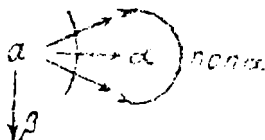
De exemplu, cuvântul „om” se referă cu semnificația sa la membrii rasei caucaziene, dar nu numai la aceștia. Orice titlu de carte, orice inscripție satisfac acest principiu, de exemplu Manual de fiziologie, Teoria evoluției semantice. Astfel este efectuată o referire *necesară* dar nu *suficientă* la α . Descrierea nu este incorectă, dar este valabilă pentru un întreg cerc de obiecte înrudite. Ea privește întreaga clasă a obiectelor din care face parte α . Nu este reglată decât în general pe obiect. Și propozițiile generale sînt cuprinse aici: oamenii sînt rîvnitori; actorului posteritatea nu-i împletește cununi; o fericire prea mare trezește invidia zeilor. Deosebite de aceste propoziții sînt cele care exprimă o comportare general valabilă cum sînt *legile*, legea gravitației sau legea cauzalității sau teoremele matematice. Despre acestea nu se poate spune că sînt referiri generale, căci comportarea despre care vorbesc ele este *suficient* și *adecvat* determinată. Dimpotrivă, aici avem de-a face cu o referire generală la obiecte și situații de fapt determinate, cu o vorbire despre gen cu referire la specii, despre specie cu referire la exemplare. Descrierea spune prea puțin, atinge prea multe. Dacă se reproșează unui scriitor că se complăce în generalități, se înțelege o asemenea referire generală la obiecte, despre care de fapt este vorba. Așa-numita critică exterioară sau tranziență trebuie să verifice în primul rînd satisfacerea principiului referirii generale. În opoziție cu critica interioară, aici verificarea are loc pe baza comparării descrierii cu obiectele. Ea trece, așadar, dincolo de descriere. În toate științele, acest gen de critică joacă un mare rol pe lângă cea interioară.

Incorectitudinea înseamnă în cadrul principiului nostru ratarea chiar în cazul referirii generale. Dacă cineva con-

²⁰ Literele latine minuscule desemnează operațiile logice, cele grecești obiectele și situațiile de fapt la care se referă.

sideră filosofia ca făcînd parte dintre fenomenele de degenerare ale neamului omenesc, dacă admite că cuartul cristalizează în sistemul regulat, dacă crede că Schiller este un mare actor sau dacă socotește integrala drept mici incremente, ne aflăm în fața unor asemenea incorectitudini. Ele pot apărea în dublă înfățișare:

a) Eroarea privind $a + \text{non } a$ prin referirea la o altă clasă de obiecte (primul și al doilea exemplu):



b) Eroarea privind a , dar nu toate $\text{non } a$ prin referirea la alte *exemple* din aceeași specie sau la alte specii din același gen (al treilea și al patrulea exemplu: Schiller nu, dar Shakespeare, integrală nu, dar diferențială):



3. Principiul referirii speciale (principiul univocității).

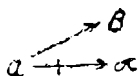
Acesta afirmă că elementele și operațiile logice se referă numai la obiectele care urmează să fie descrise și nu la altele deosebite de acestea: a se referă numai la a , nu și la $\text{non } a$:

$$a \rightarrow a$$

Referirea specială este cea *suficientă*. Prin ea descrierea devine completă, potrivită. Corectitudinea își obține astfel desăvîrșirea. Aici nu poate lipsi nimic și nu se poate adăuga nimic. Este obținută reprezentarea adecvată. Semnificațiile au orientarea unică spre obiectele avute în vedere. Critica exterioară trebuie să verifice nu numai satisfacerea principiului referirii generale, ci și pe cel al referirii speciale. Prima este măsura minimă a corectitu-

clinii: sînt avute în vedere cel puțin clasa, proprietățile principale. Dimpotrivă, referirea specială nu lasă liber nici un spațiu de joc. Realizarea ei asigură descrierii *exactitate* și *precizie*, este perechea apartenenței. Incorectitudine înseamnă aici eroarea privind obiectul avut în vedere. Ea poate surveni iarăși în două moduri:

a) sub forma unei *referiri speciale* la β în loc de α (Friedrich cel Mare a fost primul rege al Prusiei: în loc de Friedrich I-ul):



b) sub forma referirii *la întregul sau la toate* α în *locul unei părți* (cristalele au un clivaj uniform în toate direcțiile — în loc de cristalele regulate):

$$\alpha \rightarrow \alpha \text{ (în loc de } \alpha_i \text{)}$$

Incorectitudinile de acest fel cîntăresc mai ușor decît încălcările principiului referirii generale, deoarece sînt erori de grad mai mic. Cu cît semnificații mai multe au un conținut comun cu obiectele, cu atît mai corectă este descrierea. Dacă se greșește numai *differentia specifică**, așa cum se întîmplă la încălcările principiului referirii speciale, apare o deviere de la obiecte mai mică decît dacă se greșește genul.

4. Generalități despre principiile corectitudinii. *Principiul economiei de gîndire. — Principiile corectitudinii nu pot fi dovedite.*

Aceasta deoarece orice descriere tratează despre obiecte și nu poate fi dedusă din celelalte principii, așa încît să fie obligată să se orienteze după ele, să depindă de ele. Dar principiile nici nu sînt de la sine înțelese, cu atît mai mult cu cît sînt adesea încălcate.

Dé regulă, descrierea înaintează de la referiri generale la referiri speciale: ea se dezvoltă în sensul unei diferen-

* Diferență specifică.

țieri așa cum înaintează și cunoașterea. Astfel se dezvoltă și conceptele care servesc descrierii. Acest proces poate fi urmărit în toate științele, dar mai cu seamă în științele reale. Să comparăm descrierile reprezentative ale fizicii, fiziologiei, lingvisticii din secolul al XVIII-lea cu cele ale timpului nostru. De multe ori nu este posibil să se caracterizeze obiectele în mod special, deoarece starea cunoașterii nu o permite. De aceea nici nu ne putem lipsi de referirea generală. Este mult câștigat chiar din clipa cînd obiectele pot fi incluse într-o clasă, căreia îi aparțin alte obiecte cunoscute. În acest fel li se pot atribui un număr de note. În modul acesta cercetarea este stimulată în continuare. Scopul rămîne totuși determinarea specială.

În ceea ce privește principiile logice ale corectitudinii există ipoteza unei cunoașteri, dar nu a unei cunoașteri definitive. Corectitudinea logică nu este echivalentă cu cunoașterea absolută. Aici se confirmă precauția gno-seologică, pe care am avut-o în vedere în legătură cu obiectele. Ca urmare, unitatea metafizică a gîndirii și existenței, unitatea logicii și metafizicii, unitatea descrierii și obiectelor, respectiv a situațiilor de fapt, devine iluzorie. Dacă idealul referirii speciale ar fi atins, abia atunci s-ar avea un oarecare drept la identificarea descrierii și cercetării, a logicii și metafizicii. Dar mai este un drum lung pînă atunci. Pe de altă parte, corectitudinea nu dă posibilitatea ca în descriere să se deducă cunoștințe noi, cunoștința noastră să obțină extinderi ipotetice și teoretice, cu alte cuvinte să se exercite o îmbucurătoare și prielnică influență reciprocă între cercetare și descriere. Astfel, corectitudinea ajunge, de partea ei, la confirmarea sau contestarea faptului că prin descriere se deduc consecințe, care trebuie, în primul rînd, verificate printr-o cercetare progresivă. În științele naturii acest procedeu este la ordinea zilei. Orice experiment se bazează pe anticiparea unei stări de fapt bazate pe cunoașterea anterioară. Bineînțeles, toate concluziile de acest fel sînt supuse și principiilor adevărului. Corectitudinea și adevărul se completează reciproc, se află într-un acord reciproc. Orice operație logică lucrează cu semnificații, iar pe acestea le-am definit drept orientări spre obiecte. De aceea, tot ce este valabil pentru obiecte este

important și pentru semnificații, și așa se constituie o influență naturală a corectitudinii asupra adevărului.

Principiile adevărului și corectitudinii au fost definite recent ca *adaptare a ideilor între ele și adaptare a ideilor la fapte* (Mach). Expresia metaforică „adaptare“ este împrumutată de la biologie care vorbește de adaptarea organismului la condițiile de viață. Dar imaginea nu este fericită, căci această adaptare biologică exprimă o cu totul altă relație de dependență. Animalele se adaptează la mediu potrivit nevoilor, obiceiurilor și instinctelor lor. Dar în acest scop nu este nevoie să devină egale cu mediul lor. Dacă acesta este cazul în mimetism, scopul este să se apere împotriva dușmanilor, care trăiesc în același mediu. Cel ce nu se adaptează pierе. Greșelile au însă o viață foarte rezistentă. Aici nu există nici un imbold, nici o constrângere, nici un automatism și nici o lege a vieții. Corectitudinea și adevărul nu trebuie să fie mai folositoare autoconservării decît incorectitudinea și falsitatea. În afară de aceasta, aici nu se valorifică *versimea specială* pe care am dat-o principiilor adevărului și corectitudinii. În orice caz aceasta este pierderea obiectelor specifice. Se mai adaugă împrejurarea că „faptele“ nu reprezintă decît o specie printre obiecte, și anume obiectele empirice, ca și cînd nu ar exista o corectitudine și în domeniul matematicii și al științelor reale, și nu ar fi la fel de valabilă și pentru definiții.

S-a vorbit și despre *principiul economiei de gîndire*. El coincide cu principiul *simplității* și al economiei, proclamat și urmat încă de timpuriu în teoria științei. Ca urmare, descrierea trebuie să *procedeze cît mai adecvat scopului*, cît mai simplu și economic, pe drumul cel mai direct cu putință, și cu cea mai mică cheltuială de mijloace de descriere.

Nu trebuie altceva decît să ne referim la deosebirea dintre o descriere complicată și una simplă, pentru a lămurii importanța acestui principiu. Ceea ce se numește o argumentare elegantă în matematică, definiții precise, rezumate concise, formulări pregnante, toate acestea ne indică în ce sens trebuie să considerăm satisfăcute cerințele economiei de gîndire. Dar nu este un principiu primar și nu poate fi, deoarece nu spune nimic despre sco-

pul descrierii. El afirmă numai că mijloacele corespund scopului propus și că aceste mijloace trebuie să fie cât mai simple cu putință. Utilitatea și economia în contul corectitudinii sau al adevărului sînt o absurditate. Numai în limitele trasate de aceste puncte de vedere primare se poate vorbi de finalitate, economie și simplitate.

În felul acesta am precizat bazele descrierii, axiomele logice care rezultă în întregime din conceptul și sarcina descrierii, respectiv o constituie. Independența obiectelor și semnificațiilor față de descriere, corectitudinea și adevărul trebuie să poată fi realizate, dacă descrierea este în genere posibilă. Rezumînd, proprietatea operațiilor logice întemeiată pe principiile descrierii se numește validitatea lor. Operațiile corecte și adevărate sînt operații *valabile*, cele incorecte și neadevărate sînt operații *nevalabile*.

SUMAR

Introducere de <i>Octavian Nistor</i>	5
---------------------------------------	---

METAFIZICA CRITICĂ

<i>O. Liebmann</i> , Doctrina principală și principala eroare a lui Kant	49
<i>Fr. Paulsen</i> , Sarcinile de viitor ale filosofiei	91
<i>Fr. Paulsen</i> , Etică	138

REALISMUL CRITIC

<i>A. Riehl</i> , Filosofia critică	185
<i>A. Riehl</i> , Logica și teoria cunoașterii	210
<i>O. Külpe</i> , Sarcina și sistemul filosofiei	252
<i>O. Külpe</i> , Sarcina și principiile logicii	268